

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Ortega y Gasset y el pragmatismo norteamericano

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Rodolfo Gutiérrez Simón

Directores

José Luis Villacañas Berlanga
Antonio Rivera García

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y SOCIEDAD



TESIS DOCTORAL

Ortega y Gasset y el pragmatismo norteamericano

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Rodolfo Gutiérrez Simón

Directores

Prof. Dr. José Luis Villacañas Berlanga

Prof. Dr. Antonio Rivera García

Madrid, 2019



U N I V E R S I D A D
COMPLUTENSE
M A D R I D

DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR

D./Dña. RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN,
estudiante en el Programa de Doctorado DOCTORADO EN FILOSOFÍA,
de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y
titulada:

ORTEGA Y EL PRAGMATISMO NORTEAMERICANO

y dirigida por: JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA Y ANTONIO RIVERA GARCÍA

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 26 de mayo de 2019

Firmado digitalmente
por Rodolfo
Gutiérrez Simón
Fecha: 2019.05.26
11:30:23 +02'00'

Fdo.: _____

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

AGRADECIMIENTOS.

La soledad inherente al estudiante de doctorado ha sido en mi caso mucho más teórica que real. De hecho, la cantidad de personas que directa o indirectamente han intervenido en la elaboración de esta investigación excede los límites que estos agradecimientos podrían manifestar. Sin embargo, no puedo dejar de constatar explícitamente los nombres de quienes han dejado de forma más profunda su cuño en la cera de esta tesis.

En primer lugar, hubiera sido imposible realizar esta tesis formal y materialmente sin la guía de mis dos directores, Dr. D. José Luis Villacañas Berlanga y Dr. D. Antonio Rivera García. Tras muchos años de maestría tanto académica como personal, accedieron generosamente a dirigir mi tesis doctoral y a acompañar mis primeros pasos investigadores. Sin ellos no hubiera sido posible tampoco conseguir el contrato predoctoral que me ha permitido una dedicación completa a la tarea investigadora y docente.

La Universidad Complutense de Madrid, con todo su personal docente, investigador, de administración y servicios han contribuido de una forma esencial a este trabajo. En particular es necesario reconocer la labor y fondos de la Facultad de Filosofía, y con mayor énfasis al Departamento de Filosofía y Sociedad. En particular, los profesores Dr. D. César Ruiz Sanjuán, Dra. Dña. Cristina Catalina, Dr. D. Jordi Maiso, Dr. D. Juan Manuel Forte Monge y Dra. Dña. Paloma Martínez Matías han sido un apoyo incalculable tanto en lo académico como en lo personal.

La Universidad de Granada y la Università degli Studi di Padova me permitieron llevar a cabo dos estancias de gran valía para mi formación. El Dr. D. Alejandro Romero Reche y el Dr. D. Diego Becerril fueron un gran apoyo en la capital nazarí; el Dr. D. Adone Brandalise, el Dr. D. Gabriele Bizarri y la Dra. D. Maura Rossi hicieron de mi estancia en Padua una experiencia única. También el profesor Dr. Juan Vicente Mayoral de Lucas, de la Universidad de Zaragoza, supuso una ayuda significativa desde el día en que accedió a conversar conmigo sobre Kuhn y comenzó a proporcionarme valiosísimas informaciones sobre el físico norteamericano.

Sin embargo, la vida ha superado en esta etapa lo meramente académico. El tránsito entre la una y la otra ha sido especialmente fácil de llevar a cabo con mis amigos y amigas del Departamento. Clara, Alberto y Pablo han sido una gratísima compañía en este trayecto; pero de forma absolutamente decisiva han de relucir los nombres del Dr. Roberto Navarrete Alonso, la Dra. Josefa Ros Velasco, Eugenio Muínelo y, ante todo, Anxo Garrido y Emmanuel Chamorro. A todos estos compañeros de fatigas, mi eterna gratitud.

Los últimos párrafos quiero reservarlos a quienes, alejados de la Universidad, han supuesto el verdadero estímulo para la realización de esta investigación. Teresa López y Daniel han sido una facilidad en tiempos de dificultad; mis hermanas María, Paula y Blanca son mis compañeras de aventuras; mi sobrino Miguel ha llenado huecos que parecían imposibles de ocupar. Sin mis padres, nada sería posible: su apoyo incondicional en todo momento ha sido la base sobre la que se ha construido este trabajo. Alma González López ha sido la inesperada luz en la oscuridad en quien pensé cada vez que una dificultad se interpuso en mi labor, por lo que nunca podré estarle suficientemente agradecido (aunque intentaré agradecerérselo cada día).

A todos ellos les doy mi gratitud; a Isabel López López, además, se la dedico. Porque ella es la excepción permanente que ha inspirado todo mi trabajo pasado y mi futuro, antes de que ninguno lo supiéramos. Sin ella, nada sería lo que es... y todo sería peor.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| DECLARACIÓN DE AUTORÍA..... | 2 |
| AGRADECIMIENTOS | 3 |
| ÍNDICE | 5 |
| RESUMEN..... | 9 |
| SUMMARY | 11 |
| INTRODUCCIÓN | 13 |
| PRIMERA PARTE. LOS ANTECEDENTES LIBERALES BRITÁNICOS: ORTEGA ANTE JOHN STUART MILL Y ALEXANDER BAIN | 20 |
| Capítulo 1. Ortega y Mill | 21 |
| Presentación | 21 |
| 1. Mill y el pragmatismo | 21 |
| 2. Mill en Ortega | 25 |
| 2.1. Breve estado de la cuestión..... | 25 |
| 2.2. Mill en Ortega: las referencias explícitas | 26 |
| 2.3. Más allá de un paralelismo casual | 29 |
| 2.4. La influencia milliana en Ortega: del hombre a la opinión pública | 36 |
| 2.4.1. El ser humano | 37 |
| 2.4.2. La sociedad desde la contemporaneidad: sobre élites y masas..... | 42 |
| 2.4.3. La sociedad desde el punto de vista de la coetaneidad: creencias fundamentales y opinión pública | 45 |
| 3. Los puntos de disenso | 57 |
| Capítulo 2. Alexander Bain en el entorno intelectual de Ortega | 61 |
| SEGUNDA PARTE. ORTEGA Y EL PRAGMATISMO AMERICANO: JAMES Y DEWEY DESDE LA PERSPECTIVA LIBERAL | 69 |

| | |
|---|-----------|
| Capítulo 3. Ortega frente a William James: influencias y confluencias..... | 70 |
| 1. Detalles menores | 70 |
| 2. Enemigos comunes..... | 73 |
| 3. Fuentes y contexto comunes | 78 |
| 3.1. El pragmatismo en España a comienzos de siglo | 81 |
| 4. El punto decisivo: motivos para un desprecio..... | 94 |
| 5. La supresión del prejuicio | 99 |
| 6. La presencia explícita... y más allá | 104 |
| 7. Las creencias | 107 |
| 7.1. La atención..... | 122 |
| 7.2. El sentido común | 130 |
| 7.3. El interés | 132 |
| 7.4. La sensibilidad | 134 |
| 7.5. Mill y la creencia | 140 |
| 7.6. Creencia en la realidad..... | 142 |
| 7.7. Las vigencias | 146 |
| 7.8. Cambios de creencias | 148 |
| 7.9. La conversión..... | 151 |
| 7.10. Crisis de creencias | 152 |
| 7.11. Las generaciones..... | 157 |
| 7.12. La opinión pública | 159 |
| 7.13. Frases y sinceridad..... | 162 |
| 7.14. Wittgenstein: sólo una mención..... | 163 |
| 8. La realidad..... | 163 |
| 8.1. El aumento de la realidad | 167 |
| 8.2. La consistencia..... | 168 |
| 8.3. La esencia | 173 |

| | |
|--|------------|
| 8.4. El mismo mundo para todos: la objetividad “construida” del mundo | 174 |
| 8.5. Las cosas como <i>prágmata</i> | 177 |
| 8.6. Realidad y verdad | 178 |
| 9. La verdad | 180 |
| 9.1. La verdad como funcionalidad | 180 |
| 9.2. El conocimiento | 186 |
| 9.3. El cuerpo | 188 |
| 9.4. Sensación y percepción | 191 |
| 9.5. Knowledge y acquaintance | 193 |
| 9.6. El concepto | 194 |
| 9.7. Ciencia, arte, metáfora | 200 |
| 9.8. Perspectivismo | 203 |
| 10. Individuo, ética, sociedad, historia y política | 210 |
| 10.1. El individuo | 210 |
| 10.1.1. Individuo y ensimismamiento | 210 |
| 10.1.2. La educación, el hábito, la vida y la revelación psicológica del yo | 215 |
| 10.2. La ética | 222 |
| 10.2.1. El amor | 227 |
| 10.2.2. El carácter | 230 |
| 10.2.3. La nobleza | 231 |
| 10.3. La sociedad | 232 |
| 10.3.1. Hábito y usos | 237 |
| 10.3.2. Las dos tensiones: minorías-mayorías/generaciones | 240 |
| 10.3.3. El héroe y el genio | 244 |
| 10.4. La historia | 252 |
| 10.5. Un liberalismo más allá de la política | 259 |
| Capítulo 4. Ortega y Dewey: educación, masas, democracia | 270 |

| | |
|--|------------|
| TERCERA PARTE. ORTEGA ANTE EL PENSAMIENTO NORTEAMERICANO DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX: KUHN Y RORTY | 284 |
| Capítulo 5. Ortega y Kuhn | 285 |
| 1. Introducción..... | 285 |
| 2. Las diferencias | 286 |
| 3. Algunas claves del paralelismo | 287 |
| 4. Sensibilidad y generaciones: sobre historia de la ciencia..... | 290 |
| 5. De nuevo, las creencias | 294 |
| 6. Los valores y la elección de teoría o creencias..... | 298 |
| Capítulo 6. Ortega y Rorty: creencias, etnos, nosotros..... | 301 |
| 1. El liberalismo de Ortega y Rorty | 302 |
| 2. El historicismo..... | 303 |
| 3. Historicidad y secularización..... | 305 |
| 4. Etnocentrismo y nosotros | 306 |
| 5. Una hipótesis: el paralelismo antropológico | 309 |
| CONCLUSIONES | 310 |
| CONCLUSIONS | 324 |
| BIBLIOGRAFÍA CITADA | 334 |

RESUMEN.

La presente investigación trata de mostrar que la filosofía de Ortega y Gasset puede ponerse en relación con el pragmatismo norteamericano clásico, especialmente con las propuestas de William James, en base a un común *páthos* liberal que debe ser entendido trascendiendo su significado meramente político (pues alcanza dimensiones éticas, metafísicas y epistemológicas).

Para llevar a cabo adecuadamente esta tarea, se ha dividido el trabajo en tres partes. En primer lugar, se han dedicado dos capítulos a analizar –siempre tomando como base su común liberalismo– la obra de John Stuart Mill y la de Alexander Bain con la de Ortega y Gasset, en tanto que aquéllos suponen un claro antecedente del pragmatismo clásico. El punto de partida para esta parte de la investigación ha sido considerar que el liberalismo político de Ortega y de Mill no es tanto un punto de partida para sus respectivas filosofías como una consecuencia de las mismas. En este sentido es en el que cabe hablar de un liberalismo en sentido amplio que trasciende el mero ámbito del derecho y la política para afectar a otras dimensiones. Asimismo, se ha señalado que Mill es un antecedente de Ortega en nociones como *opinión pública* y *fe muerta*. Respecto a Alexander Bain, se ha constatado que su obra permeó la de numerosos intelectuales españoles y extranjeros influyentes en el autor madrileño, por lo que cabe hablar de una influencia indirecta muy interesante en tanto que es quien proporciona a Peirce y James la noción de *creencia*.

En segundo lugar, se ha contrastado de forma muy extensa la filosofía orteguiana con la jamesiana, con particular detenimiento en su concepción de las creencias y la manera en que éstas se crean y se destruyen por parte de individuos concretos. Para ello se ha recorrido la obra de ambos autores mostrando que tienen un común modo de entender distintos elementos que coadyuvan a su concepción liberal del mundo: *atención, sensibilidad, sentido común, interés*, etc. Todo ello llevó a asumir que ambos autores comparten una apuesta por el conocimiento perspectivado y por una ontología pluralista que sólo puede encontrar acomodo en un planteamiento liberal en sentido extenso. Asimismo, y como punto de arranque de esta comparativa, se ha demostrado y disuelto el prejuicio que determinaba la visión peyorativa del pragmatismo elaborada por Ortega y que opacaba los notorios puntos de encuentro entre dicha corriente y la

filosofía del autor de *La rebelión de las masas*. También en la Segunda parte, se han comparado los planteamientos educativos del filósofo madrileño con los de John Dewey en la medida en que ambos pretenden dotar al individuo de herramientas que permitan su supervivencia en el entorno de un capitalismo de grandes corporaciones. En tercer lugar, el pensamiento del autor español se ha contrastado con el de Thomas S. Kuhn (nuevamente, partiendo de un común liberalismo que permita la existencia y quiebra de paradigmas o creencias fundamentales de una época) y con el de Richard Rorty desde un punto de vista de la organización de grupos que se consideran a sí mismos *nosotros* por compartir una cierta sensibilidad y creencias, de manera que se ha evidenciado que esta clase de investigaciones permiten incluir a Ortega en el canon de la filosofía contemporánea saliendo de los márgenes de la filosofía meramente continental. Esta tercera parte ha puesto de relieve la capacidad que estas filosofías tienen para explicar la pluralidad de visiones del mundo contemporáneo sostenidas por individuos o colectivos ubicados en distintos paradigmas o creencias fundamentales, los cuales configuran distintos *nosotros* o etnos.

Las principales conclusiones de esta investigación, por lo tanto, pueden esquematizarse señalando que el paralelismo entre algunos elementos decisivos del pragmatismo no sólo son coherentes con la filosofía orteguiana en base a su común propuesta liberal de base, sino que permiten un abordaje pluralista y liberal de la divergencia de concepciones del mundo. Asimismo, queda definitivamente abierta la investigación a interpretaciones de la filosofía de Ortega centradas en problemas contemporáneos y abordadas desde un punto de vista que va más allá de las fuentes germánicas de Ortega.

SUMMARY.

The aim of this research is to demonstrate that Ortega y Gasset's philosophy can be linked with North American Pragmatism -specifically with William James'– due to a common not-only-political liberal *pathos*: that liberal *pathos* can be extended to ethics, metaphysics and epistemology.

In order to achieve that objectives, the research has been divided in three parts. Firstly two chapters were focused on the analysis of the possible relations between liberals John Stuart Mill, Alexander Bain and Ortega. Both Mill and Bain are well known antecedents of pragmatists. The starting point was to understand that Mill and Ortega's liberalism is not cause but caused by their philosophies. From this point of view, their common liberalism goes beyond right and politics, affecting other dimensions. Additionally, Mill has been located as an Orteguian influence about the concepts of *public opinion* or *dead faith*. Concerning Alexander Bain, it has been proved that his works were read by several authors who influenced Ortega, so Bain can be considered as an indirect antecedent of the Spanish author works. Moreover, Bain was quite important because he transmitted to Peirce and James the notion of *belief*.

Then, this research examined broadly the parallels between Orteguian and Jamesian philosophy, focused on their *beliefs* conception and how beliefs are created or broken down by individuals. Thus, some concepts were analyzed in order to expose their liberal worldview, e. g. *attention*, *sensitivity*, *common sense*, *interest*, etc. All this stuff proved that James and Ortega shared a perspectivist view of knowledge and a pluralistic ontology that fits in a not-only-political liberal context. In the same way, the starting point in this comparative study was to highlight a prejudice that determined Orteguian opinions about pragmatism. Once that this prejudice was solved, lots of confluences were found between both philosophers.

The Second part included a comparison between Dewey and Ortega about their educational conceptions in order to keep safe individuals in a capitalist world ruled by corporations.

The Third part contrasted Ortega's philosophy with Tomas S. Kuhn's from their common liberal worldview. This liberal position allows the existence and failure in paradigms or beliefs. In addition, the Third part linked Ortega and Rorty when they

analyzed the composition of groups that call themselves *us* because they believe the same beliefs and have a common sensitivity. This Third part implies that this kind of philosophies can explain the plurality of worldviews that actually exist, sustained by individuals or groups in different beliefs or paradigms.

To sum up, this research showed that some elements in pragmatist philosophy are perfectly coherent with Ortega because of their common liberal basis. In addition, both philosophies may allow an approach to the pluralistic and liberal multiplicity of opinions and worldviews. Moreover, this research can be used as a found in order to resolve current philosophy problems from Ortega's ideas, considering his philosophy as not only German inspired.

INTRODUCCIÓN.

Cuando en el año 2014 comencé los estudios de doctorado se celebró el centenario de *Meditaciones del Quijote*, primer libro publicado por Ortega y Gasset. A la luz de dicho acontecimiento tuvieron lugar diversas publicaciones y encuentros académicos que pretendieron mostrar –con más o con menos acierto– la actualidad de algunas de las tesis de dicho libro y, en general, de la filosofía del autor. En ese contexto, realicé mi trabajo de fin de máster sobre la ética de Ortega, cuyos resultados fueron el punto de partida de la presente investigación.

Mi análisis de la ética de Ortega arrojó como conclusión que ésta no estaba tan bien construida como debería. Más aún: a mi modo de ver, su defectuosa arquitectura podría hacer tambalear el sistema orteguiano completo. Por ello, me propuse tratar de emparentar la filosofía de nuestro más conocido filósofo con otras corrientes de pensamiento que pudieran ayudar a salvar algunas de las dificultades que me pareció localizar. En particular, una conclusión me pareció entonces especialmente grave: el planteamiento ético de Ortega podría implicar indirectamente una apuesta por la necesidad de la *heteronomía* que al propio autor le habría pasado inadvertida; más aún: esta conclusión chocaría frontalmente con la apuesta orteguiana por la libertad como algo esencial al hombre que permanentemente se encuentra eligiendo.

Quiso el azar que pocos meses antes de realizar mi trabajo de fin de máster me fuese obligado leer a una serie de autores de los que he dado cuenta en la presente tesis: John Dewey, Richard Rorty, Thomas Kuhn y, en menor medida por entonces, William James. En este contexto, fue la lectura de Dewey, y en concreto de su texto «El concepto de arco reflejo en psicología», lo que me puso en la senda del pensamiento norteamericano: quizá relacionando a Ortega con Dewey y cómo éste comprendía la “lógica” empleada por las amebas respecto a su interacción con el entorno podría salvar el problema de la heteronomía. Conceptos como el de *situación* podían ser una puerta de entrada a una nueva organización de los planteamientos orteguianos.

Por su parte, las lecturas realizadas en el ámbito de la asignatura llamada “Filosofía de la ciencia” llamaron mi atención por producirse a la vez que me introducía por vez primera en el análisis de las obras de Ortega (a causa, fundamentalmente, de una Beca de colaboración en Departamentos Universitarios concedida por el MECD):

rápidamente advertí que lo que decían Kuhn en general, y William James y Rorty en algunos momentos, era sorprendentemente afín a las tesis del pensador madrileño.

Así las cosas, el punto de partida parecía sencillo: se trataba de comprobar si podía relacionar a Ortega con Dewey para salvar un problema concreto de la filosofía orteguiana. Sin embargo, una primera aproximación a la cuestión evidenció que era necesario ir mucho más allá: para que una vinculación entre dos autores tan monumentales no se construyera con pies de barro, era necesario peinar un campo infinitamente más amplio. Parecía preciso tratar de ver si Ortega podía tener algo en común con lo que tradicionalmente denominamos *pragmatismo clásico*, corriente en la que cabe incluir a Dewey y que el filósofo español pareció denostar siempre (con algún momento de mayor clemencia al final de su vida, como en «Medio siglo de filosofía», OC X, 335 ss.¹); y justamente esa clase de estudios habían sido por completo ignorados en aquel centenario de *Meditaciones del Quijote*, durante el cual se continuó reivindicando –como viene siendo tradición, y sin dejar por ello de ser muy relevante– la influencia del pensamiento alemán en su obra como si fuera la única. Naturalmente, nunca sería mi propósito negar la presencia de la filosofía germana en la del autor madrileño; pero así como no se ha puesto generalmente el acento en sus influencias francesas, me pareció oportuno abrir el espectro de influencias, y sobre todo de confluencias, a los autores de habla inglesa.

El nuevo planteamiento parecía abrumadoramente grande y, por ello, resultaba preciso definir tan claramente como fuese posible desde qué punto de vista tenía sentido abordarlo. Dicho de otro modo, tan gigantesca cuestión necesitaba comenzar desde un único punto de entrada, sabiendo que la conclusión –por fructífera que fuese– tendría que ser ampliada necesariamente por investigaciones posteriores. Ante este dilema, la decisión adoptada fue considerar como elemento claramente común la compartida visión liberal del mundo (en un sentido muy amplio que se explicita en el apartado correspondiente del capítulo 3). De este modo, tenía sentido poner a dialogar a Ortega con autores diversos del mundo anglosajón con la esperanza de encontrar una nítida confluencia en los planteamientos que, en algunos casos, se derivaba de una influencia directa o indirecta. Todo ello en un contexto general en que los estudios sobre el pragmatismo en España y en Europa parecen encontrarse en un buen estado de salud,

¹ A lo largo de esta tesis se citarán las obras de Ortega, salvo que se indique lo contrario, siguiendo la última edición: José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Madrid: Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010, 10 vols. Se indica en el cuerpo del texto con las siglas OC, seguido del tomo en romanos y la página en arábigos.

como evidencian las traducciones de diversos autores en los últimos años (no sólo James: también Peirce, Dewey, Schiller o –aunque su “pragmatismo” sea diferente, siendo considerado como «quasi-pragmatist» por Graham²– Santayana y su *Escepticismo y fe animal*) o los estudios de profesores como Ramón del Castillo, Ángel Manuel Faerna (quien ya en 1996, y mediado por el primer libro de John Graham, entrevió la viabilidad de tesis como la aquí presente, en concreto a partir de la crisis del empirismo moderno³), Julio Seoane o Rosa Maria Calcaterra (en el último caso, en Italia); pero en el que la recepción o plausible acomodo de dichas doctrinas en nuestro país no ha sido trabajado en la medida en que hubiera sido posible y deseable (excepción hecha de los trabajos sistemáticos del Grupo de Estudios Peirceanos liderado en Navarra por Sara Barrena y Jaime Nubiola, sin ignorar las investigaciones de Izaskun Martínez sobre el pragmatismo unamuniano).

El propio carácter parcial de esta investigación implica que el lector encontrará en ella un punto de partida, pero no necesariamente un punto y final. Así, este trabajo no pretende más (aunque tampoco menos) que inscribirse en la línea de los elaborados por Eduardo Armenteros, Marnie Binder y, por supuesto, John Graham (abordados todos ellos en el cuerpo de esta investigación): es una tesis que trata de precisar con mayor grado de detalle que las precedentes algunos aspectos de un tema que sólo está en sus inicios. Como contrapartida, considero que permitirá servir de sustento a estudios que vinculen la filosofía de Ortega con el pensamiento anglosajón; ejemplos del tipo de enfoque que puede adoptarse son los tres últimos capítulos de esta tesis, que no pretenden ser sino eso: primeras aproximaciones desde una nueva perspectiva.

Así pues, y desde un punto de vista formal, esta tesis se divide en tres partes. En primer lugar, la Primera Parte ofrece dos capítulos orientados a mostrar la relación de Ortega con dos autores británicos que indiscutiblemente son antecedentes del pragmatismo clásico⁴: John Stuart Mill y Alexander Bain. En general, cada vez que se ha tratado de vincular a Ortega con Mill ha sido bajo el paraguas del liberalismo, sin dar mayor profundidad al análisis; sin embargo, creo que mi investigación muestra que la confluencia entre ambos es mucho más profunda y consistente de lo que hasta ahora se pensaba. Lo que espero haber evidenciado es que su liberalismo es consecuencia (y no

² *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, Columbia y London: University of Missouri Press, 1994, p. 365.

³ Cf. Ángel Manuel FAERNA, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid: Siglo XXI, 1996, pp. 70 nota y 95.

⁴ Peirce señala claramente que el pensamiento pragmatista es decididamente británico desde sus orígenes (CP 5.12).

sólo causa) de sus planteamientos filosóficos generales –particularmente en lo relativo a la filosofía de corte sociológico—. Respecto a Bain, no ha sido posible constatar una lectura directa de sus obras por parte del pensador madrileño; sin embargo, este segundo capítulo supone un primer paso historiográfico por mostrar que este semi-desconocido pensador tuvo una presencia muy significativa en el pensamiento español de comienzos del siglo XX, lo que considero que supone el principal valor de este apartado. Súmese a ello que es justamente Bain el más claro eslabón que pone en contacto a John Stuart Mill con el pragmatismo norteamericano clásico (como evidenció el magnífico trabajo de Max Fisch que sigue hoy siendo un referente), a quien brinda una definición de *creencia* que resultará clave en mi tesis.

Conviene incidir, llegado a este punto, en algo decisivo: *lo que esta tesis no pretende ser* es una investigación historiográfica sobre lo que Ortega leyó o dejó de leer; esa labor, particularmente en lo relativo a las relaciones con el pragmatismo clásico, la han desarrollado autores como Graham, quien dedicó parte de su trabajo a analizar los contenidos de la biblioteca de Ortega. Mi intento es, pues, puramente *teórico-filosófico*: se trata de mostrar la confluencia entre el pensamiento orteguiano y la filosofía anglosajona en busca de herramientas que permitan comprender *hoy* una cierta visión liberal del mundo y las consecuencias que la misma tiene en las filosofías que se adhieran a esa amplia concepción. De ahí que la bibliografía trate de evitar (salvo cuando ha sido filosóficamente relevante) la alusión a cartas, documentos privados inéditos, etc., y se haya centrado sobre todo en la obra que típicamente llamaríamos filosófica de los diversos autores; y, en particular, me he detenido sobre todo en las obras esenciales de los pensadores anglosajones –en el caso de Ortega, pese a haber empleado en su integridad las *Obras completas*, he procedido igualmente a resaltar sobre todo sus escritos más señeros, en los que se evidencia sin dificultad la tesis que sostengo—. Sólo teniendo claro todo esto adquieren su verdadero sentido porciones de investigación como el capítulo dedicado a Bain: es un *apoyo documental plausible* para mi tesis y, creo, original, pero no debe opacar que lo interesante en esta obra son las ideas y conceptos, y no tanto los hechos biográficos o las lecturas que Ortega hubiera podido realizar.

La Segunda Parte es la más significativa de este trabajo, aunque sus dos capítulos son notoriamente desiguales. El capítulo 3, el central de la investigación, está dedicado al análisis comparativo de la obra de Ortega y de William James, tomando a éste como principal exponente de la corriente pragmatista. A partir de, o mejor en busca de, su

común *páthos* liberal, la filosofía de ambos autores ha sido puesta en contraste especialmente desde el punto de vista de la sociología del conocimiento y la filosofía social-sociológica. El desarrollo del capítulo ha resultado extensísimo pese a la parcialidad del enfoque: he tratado de comparar la utilización de distintos conceptos que fortalecieran la hipótesis inicial según la cual el liberalismo en sentido no sólo político es el nexo que permite hablar de una indudable *confluencia* entre ambos que, más allá del plano político, permite entablar claros paralelismos en su comprensión de la realidad (metafísica), el conocimiento (epistemología), la historia e incluso la ética. Desde este punto de vista tiene sentido que haya tomado como autores “secundarios” a pensadores de primera talla, particularmente a George Hebert Mead, Max Weber y, ante todo, Karl Mannheim. En todos los casos es el liberalismo de fondo el que manifiesta la plausibilidad de mi tesis.

Por su parte, el capítulo 4 es mucho menos ambicioso: trata de comparar la filosofía orteguiana con la de Dewey desde el restringido punto de vista de la pedagogía en el marco del nacimiento de las grandes corporaciones como elementos dominadores del panorama social en el primer tercio del siglo XX. Es decir, la idea inicial que sirvió de germen a la tesis (relacionar la ética orteguiana con la filosofía deweyana) ha quedado fuera de la misma para favorecer la unidad temática de una investigación que – espero que en un futuro próximo– servirá de base a ese estudio necesariamente amplio de contraste entre los dos autores.

La mayor simplicidad del capítulo 4 merece dos comentarios adicionales: en primer lugar, se apoya en algunas de las tesis desarrolladas en el capítulo que lo precede, motivo por el que ha quedado encuadrado en la Segunda Parte; y, en segundo lugar, obedece a un giro metodológico: si hasta el contraste entre Ortega y James se trataba de mostrar la confluencia entre autores con pequeños detalles historiográficos, el capítulo 4 es el primero orientado a mostrar qué clase de frutos pueden empezar a producirse a partir de una investigación como la presente –si se consideran válidos sus resultados. Planteado de otra manera, una segunda lectura de esta investigación podría dividirla en dos partes: la primera constaría de los capítulos 1, 2 y 3, y haría las veces de cimiento teórico; y la segunda la compondrían los capítulos 4, 5 y 6 a modo de pequeños ejemplos prácticos para testar dichos cimientos. La división tripartita, sin embargo, pareció más útil en la medida en que simplificaba la exposición más o menos cronológica de autores.

En la Segunda Parte (capítulos 3 y 4), por lo tanto, ha sido deliberadamente obviado el tercer gran autor del pragmatismo clásico: Charles Sanders Peirce. El motivo ha sido puramente metodológico: su filosofía discurre por amplísimos derroteros que desviarían la investigación del planteamiento antes señalado, esto es, de la intención de partir del liberalismo común a los autores (pese a que críticos como Graham aprecian que en algún momento Ortega se interesó tanto por Peirce como por otros “pragmatistas” como Quine⁵). A ello se suma el escaso conocimiento que Ortega tiene de sus obras, más allá de un par de menciones en sus escritos y de algunas hipótesis formuladas por el citado Graham⁶. Precisamente esta investigación pretende ser la clase de eslabón que permita enlazar a Ortega con el pensamiento norteamericano y, así, servir de precedente a un hipotético estudio futuro entre Peirce y el pensador español. Del mismo modo, F. C. S. Schiller ha quedado fuera porque, pese a que Ortega conoció y mandó traducir en *Revista de Occidente* algunas de sus obras (*Tántalo*), el giro metafísico que da a las tesis jamesianas suponían un desvío de la propuesta central de esta investigación.

La Tercera Parte continúa con el mismo propósito del capítulo 4 dedicado a Dewey: trata de mostrar posibles relaciones entre Ortega y el pensamiento norteamericano que tiene sentido llevar a cabo desde los planteamientos abordados en los primeros tres capítulos de la investigación. Los autores escogidos para los capítulos 5 y 6 han sido Kuhn y Rorty, dos pensadores cuya filosofía reúne una serie de características que los hacen óptimos para esta primera aproximación: 1) su obra arraiga en mayor o menor medida en fuentes pragmatistas clásicas; 2) son autores de máxima vigencia contemporánea; y 3) su ámbito de estudio, de forma más o menos clara, permite relacionar su liberalismo latente con el mundo social y científico.

El capítulo 5, dedicado a la plausible relación entre Ortega y Kuhn se basa en un artículo publicado por mí mismo a lo largo de los años de investigación predoctoral. En dicho artículo se partía del supuesto de que Kuhn quizá hubiera leído a Ortega —es decir, aunque fuese de forma hipotética, era larvadamente el tipo de abordaje historiográfico que aquí he tratado de reducir al mínimo—; sin embargo, la relación entre los dos autores juega aquí un papel diferente en la medida en que se inscribe en una investigación mayor: el paralelismo (negada, como se verá, la influencia directa de Ortega en el

⁵ Cf. John T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, op. cit., p. 185.

⁶ En concreto, este autor se plantea si Ortega estaría meditando sobre la *primeridad* peirceana; cf. John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*, Columbia and London: University of Missouri Press, 2001, p. 163.

antiguo físico) queda ahora fundamentado en el común *pathos* liberal que posibilita la emergencia de nuevas propuestas en un contexto de crisis.

Finalmente, el capítulo 6 supone una tercera deriva posible de esta investigación, y toma a Rorty como *partenaire* de Ortega. En él he tratado de mostrar cómo el pluralismo de creencias –arraigado, naturalmente, en el liberalismo de ambos (que no es necesariamente el liberalismo burgués postmoderno rortyano)– permite dar una interpretación del mundo contemporáneo en términos de multiplicidad de grupos (o etnos) conformados por individuos que se entienden entre sí como *nosotros*. Esos nosotros compartirán algo difícilmente mensurable (en términos de Ortega, una determinada sensibilidad y unas ciertas creencias fundamentales) cuyas bases teóricas han quedado establecidas en el capítulo 3: el paralelismo entre Ortega y James como exponente del pragmatismo clásico va a posibilitar, pues, el diálogo entre nuestro filósofo más conocido y autores en boga desde una serie de planteamientos que no sólo tienen origen germánico.

A partir de todo lo expuesto, considero que tendrá sentido empezar a formular nuevos planteamientos de lo que llamamos “Historia de la filosofía española” que comprendan la filosofía de Ortega como una obra inscrita en la gran corriente liberal europea y norteamericana allende Alemania. Con ello, quizá quepa depurar de su carga habitual el concepto *liberalismo* que, en 2019, ha sido arrojado de nuevo a la arena política con una infinita pluralidad de significados. Y ello, sabiendo que hay un liberalismo general de base, próximo al anglosajón, que ya en 1914 se escondía en tesis de *Meditaciones del Quijote*; por ejemplo, cuando se afirma que «El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos» (OC I, 756). Ese es el Ortega que, sin negar su vertiente fenomenológica o neokantiana, es preciso empezar a reivindicar.

PRIMERA PARTE

**LOS ANTECEDENTES LIBERALES BRITÁNICOS: ORTEGA ANTE JOHN STUART MILL Y
ALEXANDER BAIN**

CAPÍTULO 1. ORTEGA Y MILL.

Presentación.

Elegir la figura de John Stuart Mill como una de las más determinantes influencias comunes entre Ortega y el pragmatismo no es en modo alguno fruto de una decisión arbitraria. De hecho, el presente capítulo pretende dar cuenta de lo evidente de esta conexión (Graham mostró que *Aurora de la razón histórica* iba a llevar como *motto* un lema milliano¹; lo cual hace más llamativo que en la primera de sus obras, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset* sólo mencione a Mill una vez, y además de pasada²), pese a que rara vez ha sido advertida³. Sin embargo, un estudio exhaustivo de las dos ramas de la cuestión (esto es, el vínculo Mill-pragmatismo y la relación Mill-Ortega) sería excesiva y violaría el método propuesto para esta investigación, que, no se olvide, pretende primar la explicitación del pathos común entre los pensadores anglosajones aquí propuestos y la filosofía del autor español. Por ello, desarrollaré el tema según el siguiente programa. En primer lugar, señalaré de manera breve, aunque precisa, las relaciones que pueden establecerse entre Mill y el pragmatismo, acaso para que la cuestión no quede del todo invisibilizada de inicio. En segundo lugar, abordaré la cuestión nuclear: la presencia de Mill en la obra de Ortega. Y esto lo haré distinguiendo la presencia *explícita* –como se verá, las alusiones a Mill en Ortega son numerosas para lo que éste acostumbra–, menos relevante, de la *implícita*, esto es, los puntos efectivos de conexión entre la obra del autor británico y nuestro protagonista. Finalmente, aludiré a algunas de las principales diferencias entre uno y otro, de manera que la rigurosidad del capítulo sea lo más completa posible.

1. Mill y el pragmatismo.

Ciertamente, no son numerosos los estudios que vinculan el pensamiento de John Stuart Mill con la corriente de pensamiento pragmatista de finales del siglo XIX,

¹ John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*, Columbia and London: University of Missouri Press, 2001, p. 10.

² John T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, op. cit., p. 96.

³ Armenteros, por ejemplo, alude a ello como quien no quiere la cosa. Así, dirá que Mill es uno de los antecedentes del pragmatismo, junto a muchas otras tradiciones dispares y hasta antagónicas (incluyendo ahí todo lo que va desde Sócrates y Aristóteles hasta Nietzsche). Cf. ARMENTEROS, *El pragmatismo de Ortega*, op. cit., pp. 93-94. De la influencia de Mill en Ortega no dice nada.

aunque poco después de la muerte de William James encontramos ya algunas investigaciones al respecto⁴. Como no es el centro de esta tesis, tampoco le dedicaré yo una atención desmesurada al asunto; sin embargo, es preciso destacar que la influencia plausible –o, en el menor de los casos, la confluencia– del autor británico en la obra de los autores estadounidenses que tomaré en consideración no es en modo alguno desdeñable⁵.

No cabe la menor duda de que el utilitarismo –entendámoslo de momento en un sentido lato– y el pragmatismo operan en base a una cierta razón calculadora que, en último término, atendería sobre todo a las consecuencias de las acciones⁶. Ahora bien, este aspecto requiere numerosos matices que no puedo dejar, al menos, de enumerar. El principal de ellos es que el utilitarismo de Mill está aceptablemente lejos del utilitarismo clásico de Bentham, aspecto que particularmente se cifra en la inclusión por parte de aquél de la célebre distinción entre los placeres en base a su *calidad*. Esta modulación de la teoría hace ya que el cálculo se aleje de la mera suma de utilidades individuales, aportando una riqueza a la cuestión que no podía dejar de ser advertida⁷. También me parece esencial señalar, en este comprimido resumen de la cuestión, que la filosofía de Mill está orientada fundamentalmente al campo de la filosofía práctica: pese a la notoriedad adquirida por su *Sistema de lógica*, no cabe duda de que su aportación fundamental es la que ha tenido lugar en el campo de la ética y la filosofía política o económico-política. La obra de los pragmatistas, por su parte –y dentro de la enorme variedad– está principalmente orientada al ámbito epistemológico pese a su carácter práctico (lo cual, por supuesto, no entraña contradicción alguna). Dicho de otro modo, si Mill busca esencialmente la felicidad, James o Peirce están más interesados en la verdad y el conocimiento⁸ (aunque sea con finalidad y “medios” prácticos), teniendo éstos las

⁴ Cf. P. B. VOGT, «From John Stuart Mill to William James», en *The Catholic University Bulletin*, Vol. XX, No. 2, February 1914, pp. 139-165.

⁵ Resulta de particular interés que John Dewey cite expresamente a Mill en un libro que mucho tiene que ver con lo que voy a tratar en este capítulo, y del que daré cuenta debidamente en otros posteriores: JOHN DEWEY, *La opinión pública y sus problemas*, Madrid: Ediciones Morata, 2004, p. 162; en esa misma obra alude también a James Mill (pp. 106-107).

⁶ Cf. Gilberto GUTIÉRREZ, «La estructura consecuencialista del utilitarismo», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. III, 1990, núm. 3, pp. 141-174.

⁷ Mill no es, pues, la «máquina calculadora» en que su padre le habría convertido, según señala Berlin («John Stuart Mill y los fines de la vida», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 253).

⁸ Insisto en este punto: no quiero decir que Mill no se interese por estos temas ni, viceversa, que los pragmatistas desatiendan la felicidad en modo alguno. Muy al contrario, el *Sistema de lógica* de Mill, del que tan orgulloso se muestra en su *Autobiografía*, augurándole junto a *Sobre la libertad* el éxito mayor de entre sus escritos, contradice tal idea. Sin embargo, para los intereses de esta investigación, y en general analizando su filosofía desde el siglo XXI, no me parece exagerado destacar la relevancia de su obra en el

características que analizaremos en su debido momento. Dewey, por su parte, quedaría quizá un poco al margen en este punto, si bien la amplitud de su obra nos fuerza a limitarnos, por el momento, a estas vagas generalizaciones⁹.

Focalizando la cuestión en lo que más va a interesar para el desarrollo posterior de esta investigación, debo aludir, y por ahora sólo aludir, a lo siguiente: la afinidad existente entre la noción milliana de *opinión pública* –en estrecha vinculación con una noción de *creencia* que no termina de precisar conceptualmente de modo explícito, aunque late en todas sus obras fundamentales– y las *creencias* en sentido pragmatista, particularmente en James. Como aludiré a unas y otras en relación con Ortega, y a fin de aligerar el volumen de este escrito, me remito a este mismo capítulo, más abajo, cuando relacione la *opinión pública* milliana con la sociología y las creencias orteguianas; y también a un capítulo posterior en que analizaré el punto quizá más decisivo de esta investigación: la relación entre las creencias en sentido orteguiano y pragmatista¹⁰.

Tengo plena convicción en que las breves anotaciones que hasta ahora he hecho para mostrar la pertinencia de estudiar a Mill al tratar de vincular a Ortega con el pragmatismo americano adquirirán su debido peso en los próximos capítulos. Sin embargo, no puedo dejar pasar esta primera alusión para referirme al gozne fundamental entre Mill y el pragmatismo norteamericano: el filósofo y psicólogo escocés Alexander Bain. Este autor, prácticamente desconocido en el ámbito hispánico, nos interesa en este punto por varias razones.

En primer lugar, Bain y Mill tuvieron una fluida relación personal. Tanto es así que éste escribió *Bain's psychology*¹¹, un estudio cuyo título explicita debidamente su contenido. Se conservan, además, numerosas cartas entre ellos, siendo particularmente interesantes las que Mill le escribió para destacar la grandeza de Comte¹². También es

ámbito de la práctica sobre su vigencia en el campo de la especulación epistemológica o metafísica, si bien en su momento tuvo una indudable repercusión.

⁹ Por ejemplo, Esperanza Guisán emplea la filosofía de este autor para interpretar, precisamente, a Mill. Cf. Esperanza GUISÁN, *Cómo ser un buen empirista en ética*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1985, p. ej., p. 104.

¹⁰ Sirva como anticipo esta caracterización de las creencias en el sentido de Ortega por parte de uno de sus principales estudiosos en Estados Unidos, Thomas Mermall: las creencias son «...las verdades fundamentales y tácitas que rigen la vida social y dentro de las cuales operan fenómenos secundarios, tales como los usos, los tópicos, el decir de la gente, en fin, variantes de lo que en toda sociedad es opinión pública» (Thomas MERMALL, «Entre *episteme* y *doxa*: el trasfondo retórico de la razón vital», en *Revista Hispánica Moderna*, 1994, 67, p. 74).

¹¹ Para la versión original de las obras de Mill, salvo que se indique lo contrario, cito la edición siguiente: *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson, Toronto and London: Toronto University Press / Routledge and Kegan Paul, 1963-1991, 33 vols. Indico CW seguido del tomo en romanos y la página en arábigos. En este caso: CW XI, pp. 339-373.

¹² CW XIII, p. 487, Letter 332; y CW XIII, p. 613, Letter 413.

muy relevante el hecho de que Bain quedase gratamente impresionado por *Sobre la libertad*, tal y como se desprende de la carta que Mill le envió el 17 de marzo de 1859¹³; y así, otras muchas¹⁴.

Sin embargo, la prueba más explícita de la importancia de Bain para Mill la encontramos en su las cuatro veces que este autor es mencionado en el último capítulo de la *Autobiografía*¹⁵, donde se indica el papel que jugó ayudando en la elaboración del *Sistema de lógica*, su rol –junto a James Mill– como introductor de un nuevo modo de pensar, en principio poco exitoso, la colaboración para una nueva edición de la obra de James Mill *Análisis de los fenómenos de la mente humana* en la parte dedicada a la psicología (junto al propio John Stuart Mill) y donde finalmente se dice de él que estaba, a mediados del siglo XIX, a la cabeza de los investigadores en psicología analítica. Igualmente, Bain aparece mencionado en *El utilitarismo*, en la medida en que un capítulo escrito por él le parece a Mill admirable¹⁶. No cabe duda, pues, de la influencia de Bain sobre Mill, a la cual ya se refirió muy acertadamente McCloskey¹⁷.

Visto desde el otro lado de la relación, y a esto es a lo que quería llegar, Alexander Bain fue el primer biógrafo, en 1882, de John Stuart Mill¹⁸ –y, dicho sea de paso, escribió también sobre su padre, James Mill¹⁹–. No es en modo alguno improbable que los pragmatistas norteamericanos leyeran, además de al propio Mill, estas biografías, “contagiándose” la cálida recepción de *Sobre la libertad*.

Pero, ¿por qué esta demora en referirme a Bain, autor que, como he indicado, es prácticamente desconocido? Porque él es quien está detrás de la noción de *creencia* desde la que empezó a trabajar el célebre Club Metafísico de Harvard, del que salió el grupo heterogéneo de pensadores que englobamos en la corriente pragmatista, y entre los que destacan, naturalmente, James y Peirce. En este sentido, el texto de Max Fisch se ha convertido ya en un clásico ineludible para cualquier estudioso de esta corriente, y

¹³ CW XV, p. 606, Letter 374.

¹⁴ Clave en este sentido es también la Letter 404, en CW XV, pp. 630 ss.

¹⁵ John Stuart MILL, *Autobiografía*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 235 n., 257 y 286 (dos veces). En la versión original: CW I, pp. 255, 270 y 287 (dos veces).

¹⁶ Cf. John Stuart MILL, *El utilitarismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 116 n. En concreto, Mill se refiere al capítulo «The Ethical Emotions, or the Moral Sense», del tratado *The Emotions and the Will*.

¹⁷ Henry John MCCLOSKEY, *John Stuart Mill: A Critical Study*, London: Macmillan and Co., 1971, p. 85.

¹⁸ Cf. el «Preface» a CW XII, p. X. La referencia es: Alexander BAIN, *John Stuart Mill*, London: Longmans, Green, 1882.

¹⁹ Alexander BAIN, *James Mill*, London: Longmans, Green, 1882.

a él me remito por el momento²⁰; en el siguiente capítulo me referiré a la importancia de Bain en España y, en particular, en los círculos intelectuales alrededor de Ortega.

A la luz de todo ello, creo que queda debidamente esbozada la más que plausible relación entre John Stuart Mill y el pragmatismo americano, bien sea por influencia directa, bien por influencia indirecta, en este segundo caso privilegiando la intervención de Alexander Bain –a quien, por cierto, también tendrá muy en mente, llegando a mencionarlo, otro de los autores decisivos para la relación entre el pragmatismo y Ortega: Bergson²¹.

Entremos ahora en la cuestión central de este capítulo: la pormenorización de la influencia de Mill en Ortega.

2. Mill en Ortega.

2.1. Breve estado de la cuestión.

Tal y como se desprenderá de las páginas siguientes, es ya un tópico ver a Ortega como a un liberal –en diverso grado según la etapa de su pensamiento. Del mismo modo, es también un lugar común hacer de Mill, si no el padre del liberalismo, al menos su principal representante, particularmente en el siglo XIX. Aunque sólo fuera por ello, sería de esperar que el volumen de investigaciones que vinculasen a estos dos autores fuese excepcional, haciendo de este capítulo una parte superflua de la investigación en que se inscribe. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Hasta donde he podido averiguar, no hay *ni una sola publicación* específicamente dedicada a trazar los paralelismos, a mi modo de ver evidentes, entre la obra de estos dos autores. Lo más lejos que se ha llegado es el trabajo de López Frías «La recepción del utilitarismo en el mundo hispánico. El caso de Ortega y Gasset»²², un artículo de 1992 que a) a la luz de la publicación de la nueva edición de las *Obras completas* de Ortega es preciso actualizar (tarea que emprenderé en el epígrafe siguiente) y b) no se centra tanto en la relación de Ortega con Mill, sino con el utilitarismo. Con dicha excepción, lo que habitualmente se ha hecho es analizar el liberalismo de Ortega y, aquí o allá, soltar alguna alusión a Mill, más cumpliendo una inveterada tradición que llevando a cabo un

²⁰ Max FISCH, «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism», en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 15, No. 3 (Jun., 1954), pp. 413-444.

²¹ En el siguiente capítulo detallaré la presencia de Bain en Bergson y en muchos otros autores próximos a Ortega.

²² En *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. 1, Número 3, 1992, pp. 111-144. En particular, el análisis de las referencias de Ortega a Mill (y Bentham) se encuentra en el epígrafe 4, pp. 134-144.

examen riguroso²³. No quiero quitar valor alguno a los estudios en que estos aspectos se trabajan, y de hecho serán citados, si no todos, sí la mayoría –en cualquier caso, un número sorprendentemente escaso e, insisto en ello, siempre bajo el paraguas del “liberalismo”, entendido en un sentido muy amplio y, en ocasiones, distorsionado.

Sin embargo, Mill es sólo el primer paso de esta investigación, por lo que no puedo demorarme en su vinculación con Ortega hasta el extremo que sería posible. Así, mi aportación se ceñirá a lo más conveniente para los capítulos siguientes, aunque profundizando tanto como se pueda e insinuando otras vías de estudio que, aunque han quedado fuera de este capítulo, han sido tomadas en consideración.

2.2. Mill en Ortega: las referencias explícitas.

Desde luego, Mill no es en modo alguno el autor más citado por nuestro filósofo. Ni siquiera está en el grupo de sus preferidos en este aspecto, entre los que sí destacarían Kant, Descartes, Aristóteles, Platón, Hegel o Husserl. Sin embargo, la cantidad de referencias o alusiones explícitas es suficientemente numerosa como para considerar al pensador británico alguien a quien Ortega tenía en mente de manera preferente. Dado que, como he indicado, el intento de López Frías ha quedado un tanto desfasado, procedo a realizar un rápido recorrido por estas alusiones explícitas.

No sería justo conceder a todas las menciones el mismo peso, pues no lo tienen. Así, dejando de lado las puras referencias anecdóticas o carentes de sustancia²⁴, ante todo podemos apreciar una visión crítica con el pensamiento milliano, llegando a decir que pocas cosas se parecen menos a la filosofía que los libros de Mill²⁵. En este sentido,

²³ En cualquier caso, quiero destacar de entre ellas: Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, «Cuestión de libertad. Ética y filosofía política», en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, 2013, pp. 251-286, inspirándose en trabajos previos de Sánchez Cámara y Aguilar. Si seguimos su planteamiento, yo me voy a centrar en el segundo de los tres “liberalismos” que cabe detectar en la trayectoria de Ortega, y que queda establecido, aproximadamente, entre 1914 y comienzos de los años treinta (Pedro Cerezo califica esta etapa como un liberalismo hacia la vitalidad [«Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio», en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid: Tébar, 2005, pp. 633 ss.]; esto es, cuando Ortega produce algunas de sus obras más decisivas, destacando, claro está, *La rebelión de las masas*. También se han llevado a cabo algunas antologías de textos de Ortega en que se muestra liberal o habla sobre liberalismo. Aunque en este capítulo excederé (espero) su contenido, es interesante leer: Dalmacio NEGRO, *El liberalismo en España: una antología*, Madrid: Unidad Editorial, 1988, pp. 325-336.

²⁴ Cf. «Elogio del murciélago», OC II, p. 442; «Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)», donde alude a Mill sólo como introducción a un tema que, éste sí, será muy relevante: la metáfora como medio esencial de intelección; [El problema del conocimiento], OC VII, p. 59 n.; y [Las elecciones y la vida nacional], OC VIII, p. 407, en la que se vincula muy sutilmente y como de pasada a los lectores de Mill como demócratas. En este grupo encontraríamos también una cierta reivindicación tardía de Tocqueville por parte de Ortega en *De Europa Meditatio Quaedam*, OC X, p. 91 n., para ilustrar la cual se remite a una carta que el autor de *La democracia en América* envió a Mill.

²⁵ [Medio siglo de filosofía], OC X, p. 340.

Ortega criticará esencialmente el positivismo del autor, emparentándolo generalmente con Comte y, en menos ocasiones, con Spencer²⁶; por supuesto, se enfrentará con él por su relativismo, y también –en relación con ello– por su subjetivismo (no sólo moral, sino especialmente psicológico)²⁷; y, en otras ocasiones, aludirá a este pensador como el principal exponente del siglo XIX, etapa que será considerada por Ortega, al menos de manera general, muy negativamente²⁸ (no deja de ser el culmen de la modernidad a la que la nueva generación se ha de enfrentar). Sobre este último caso, creo que Ortega es un tanto injusto: dirá que Mill (junto a Kant, Hegel o Comte) es representante de un clima moral bajo cero y que se ha «olvidado de que la felicidad es una dimensión de la cultura»²⁹. Digo que esto me parece injusto en la medida en que precisamente la *felicidad* es lo que Mill busca para los hombres³⁰ individual y colectivamente, como se destaca tanto en *El utilitarismo* como en *Sobre la libertad*. A mi modo de ver, esto demuestra un sesgo en la lectura orteguiana de Mill que tendría que ver con su consideración ética. Cuando señale las principales diferencias entre estos autores abordaré más detenidamente la cuestión.

Pese a lo que vengo mostrando, Ortega atiende de manera neutral, si es que no positiva, a la lógica de Mill: aunque critique su contenido inductivista, no cabe duda de que el *Sistema de lógica* es considerada por nuestro autor como una obra relevante, aludiendo a ella en diversas ocasiones, así como a otros estudios sobre temática afín

²⁶ Así en *Historia como sistema*, OC VI, pp. 61 y 67; en «Guillermo Dilthey y la idea de la vida», OC VII, pp. 240 n. y 241, donde específicamente se refiere a lo que podemos llamar el *monismo metodológico* positivista, enfrentado a la visión de Dilthey (y de Ortega) que abre la puerta a una nueva metodología para las ciencias humanas, apuntando nítidamente a la *razón histórica*; «Tendencias actuales de la filosofía», OC VII, p. 252, momento en que adherirá a la crítica el psicologismo milliano que entiende el principio de contradicción como una generalización empírica; o [Lecciones del curso universitario 1921-1922], OC VII, pp. 787-793, donde alude a él como el gran discípulo de Comte, señalando que se limita –como buen positivista– a describir lo que ve. Se refiere también a su positivismo en «La razón histórica (Curso de 1940)», OC IX, p. 552; y en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC IX, p. 1072, donde no sólo le coloca como cabeza de lanza del positivismo de 1860 (junto a Comte, naturalmente), sino que insiste en que los ingleses –Mill incluido–, tan capaces para la física, no han sido capaces de hacer, desde el siglo XV, «esa forma de *fair play* que es la filosofía».

²⁷ Cf. *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, OC III, p. 537; [Para un diccionario filosófico], OC VII, p. 346; *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, OC VII, p. 621 y 656.

²⁸ Cf. «Pedagogía y anacronismo», OC III, p. 516, donde critica especialmente una visión del siglo XIX según la cual «la existencia humana, a lo largo de los siglos, había sido como una preparación para la conquista de la libertad política y de un cierto orden jurídico que se denomina Estado», aunque se refiere con ello no sólo a Mill, sino también a Kant, Hegel y Comte, lo que muestra escasa sutileza; «Un rasgo de la vida alemana», OC V, p. 341, donde no sólo hace de él un representante de la época, sino un condicionante ineludible de ella; y *Sistema de la psicología*, OC VII, p. 504.

²⁹ «Ideas sobre Pío Baroja», OC II, p. 229.

³⁰ En este sentido es muy explícita Esperanza Guisán en muchos lugares, como, por ejemplo, en su «Introducción» a John Stuart MILL, *El utilitarismo*, op. cit., p. 10.

(filosofía del lenguaje, por ejemplo) llevados a cabo por el pensador británico en otros escritos³¹.

No obstante todo lo anterior, hay una serie de alusiones a la obra de Mill –e incluso citas textuales, lo cual es mucho decir cuando se habla de Ortega– que resultan una muestra clara de que la confrontación no es total. En particular, me estoy refiriendo a las referencias que hace a *Sobre la libertad* (en su edición francesa) en el célebre «Prólogo para franceses» de *La rebelión de las masas* (OC IV, 361-362 y 370 n.); y, no menos importante, al reconocimiento en la obra del pensador británico de una distinción que Ortega se apropiará y de la que sacará gran rendimiento: la que hay entre *creencias vivas* y *creencias inertes*, de tan buen rendimiento en *Historia como sistema* (OC VI, 51)³². Más abajo retomaré esta cuestión, decisiva para el interés de la investigación. En la misma línea positiva, encontramos un texto bien significativo en «Las profesiones liberales». En él, tras poner a Mill como un ejemplo de pensador que fue capaz de anticipar grandes acontecimientos futuros, señala:

...lo que más nos interesa en Stuart Mill es su preocupación por la homogeneidad de mala clase que veía crecer en todo Occidente. Esto le hace acogerse a un gran pensamiento emitido por Humboldt en su juventud. Para que lo humano se enriquezca, se consolide y se perfeccione es necesario, según Humboldt, que exista “variedad de situaciones”... (OC X, 430).

Queda bien lejos esta apreciación de esa consideración casi despectiva que también se encuentra en la obra orteguiana, la cual he señalado más arriba. ¿Cómo es posible conjugar estas dos visiones contrapuestas sobre la filosofía de un autor por parte de nuestro protagonista? Una respuesta no del todo inaceptable la encontraríamos en la extensa obra escrita que Ortega tiene, abarcando un periodo de tiempo de cincuenta años. Pero creo que es posible dar una respuesta filosófica: Ortega estará dispuesto a asumir tesis puramente millianas en lo que tiene que ver con la filosofía política y social; en cambio, el aspecto ético de Mill –su utilitarismo, dicho mal y pronto– le resultará inaceptable. Dedicaré las próximas páginas a profundizar en lo que a Ortega le

³¹ Cf. «Sobre el concepto de sensación», OC I, p. 629; [Para un diccionario filosófico], OC VII, pp. 346-350, donde incluso llega a citar un pasaje de *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*; *Sistema de la psicología*, OC VII, p. 532; e *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, OC VII, pp. 615-616.

³² La distinción la encuentra Ortega, sin especificar más, en el capítulo II de *Sobre la libertad*. En concreto, el concepto que utiliza Mill es «dead beliefs» (CW XVIII, p. 248; trad. española: *Sobre la libertad*, Tres Cantos: Akal, 2014, p. 100).

parece aceptable de la obra del británico, y me reservaré un espacio al final del capítulo para indicar, acaso de forma somera, las causas de la crítica.

2.3. Más allá de un paralelismo casual.

Una primera lectura, acaso superficial, de algunas de las obras de Mill y de Ortega, arrojaría la sensación de que hay un cierto *pathos* común a ambos autores. En el próximo epígrafe daré cuenta pormenorizadamente de aquellos aspectos que manifiestan de manera más relevante para este estudio la influencia que el pensador británico tuvo en el español. Sin embargo, no quiero dejar de señalar en este apartado, aunque sea casi una enumeración, algunas semejanzas que, aunque individualmente consideradas podrían entenderse como mera “coincidencia casual”, tomadas en conjunto creo que están lejos de serlo³³.

Nada une más que tener un enemigo común. En el caso de Ortega y Mill, aunque haya que tomar el asunto con mucha más cautela de la que aquí me puedo permitir, hay distintas batallas en las que compartirían trincheras. Aunque la central la analizaré más tarde —la presión de la sociedad/opinión pública sobre el individuo, y los límites que dicha coerción ha de tener—, hay por lo menos dos “enemigos” de distinta índole a los que estarían combatiendo. Estos serían el contrato como origen de la sociedad y el kantismo.

Respecto al anti-contractualismo de Ortega, aunque lo refiere en numerosas ocasiones, creo que es en su conocido artículo «El origen deportivo del Estado» donde se puede apreciar con mayor claridad (OC II, 705-719)³⁴. Por su parte, es quizá en *Sobre la libertad* donde el pensador británico más explícitamente muestra su parecer, particularmente cuando afirma que «la sociedad no está fundada en un contrato» y no tiene sentido elaborar uno en que se expliciten los deberes de cada partícipe en el pacto (si bien es cierto, añade, que todo aquel que forme parte de una sociedad ha de aportar

³³ Aunque no es lo que me he propuesto aquí, no cabe duda de que es posible llegar a hacer, incluso, una lectura de Mill desde Ortega. Así lo hace, por ejemplo, Dalmacio Negro en el que es quizá el libro mejor y más influyente en nuestro país (con permiso de Esperanza Guisán) sobre el pensador inglés: *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975. Ahí encontramos sutiles alusiones a Ortega e, incluso, usos de algunos de sus conceptos, como el de «ideas-ocurrencias» (p. 249), lo que, en cualquier caso, daría plausibilidad a mi intento por mostrar el paralelismo propuesto. Del mismo modo, una lectura de este tipo (Mill desde Ortega) es la que propone Rodríguez Huéscar en su prólogo a *Sobre la libertad* (Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, «Stuart Mill: “Sobre la libertad”», en *Del amor platónico a la libertad*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2015, pp. 367-389).

³⁴ Sánchez Cámara es muy claro en este sentido: «...me parece importante señalar que para Ortega el primer principio de la Sociología vendría constituido por el anticontractualismo» (*La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid: Tecnos, 1986, p. 80).

su granito de arena)³⁵. Pero el paralelismo no sólo radica en que se reniegue de un contrato social roussoniano: en las dos obras citadas («El origen deportivo del Estado» y *Sobre la libertad*) ambos autores considerarían el origen social en torno a una cierta noción de la vitalidad propia de la juventud, con el carácter deportivo y festivo que le es propio³⁶. La cuestión, de interés superlativo, ha de ser estudiada en alguna otra ocasión³⁷.

Respecto al antikantismo, debo decir muy claramente que lo enfrentan de manera diferente. Es bien sabido que Ortega encuentra uno de sus enemigos a superar en el idealismo subjetivista radicado en la obra de Kant y que tanta influencia tuvo en los siglos XIX y XX. Sin embargo, lo que más me interesa destacar en este punto es la crítica que el autor español lleva a cabo en contra de la poca flexibilidad de la ética kantiana, particularmente representada por el imperativo categórico, abstracto en tanto que universal y no adaptado a la circunstancia en que cada cual se encuentra. A propósito de la diferencia entre los planteamientos éticos de Ortega y los de la filosofía kantiana, «Conversación en el golf o la idea del dharma» resulta ser un texto muy poco citado y, sin embargo, esencial para una buena intelección de lo que aquí trato de mostrar como punto de origen del pensamiento ético orteguiano:

...es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral (OC II, 524)³⁸.

Por ello, tiene toda la razón Max Stern al decir que «Si Ortega fuese el autor de una filosofía moral, no cabe ninguna duda de que la suya habría sido una ética

³⁵ John Stuart MILL, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 145.

³⁶ John Stuart MILL, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 126. Esperanza Guisán, en un pasaje en el que precisamente explicita esta oposición de Mill al contrato social, apela a la simpatía como el sentimiento que originalmente aúna a unos hombres con otros (Esperanza GUIÁN, «Individualismo, utilitarismo y sociedad», en *Télos*, Vol. IX, nº 1, Junio 2000, p. 104). Quizá podría preguntarse si no es precisamente esta *simpatía* la que vincula a la generación de jóvenes que dan un paso adelante en «El origen deportivo del Estado». Quede el asunto para otro momento.

³⁷ Algunos autores no compartirían plenamente esta visión anti-contractualista de Mill. Cf. José Joaquín JIMÉNEZ SÁNCHEZ, «La democracia limitada de J. S. Mill», en Manuel ESCAMILLA CASTILLO (ed.), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 123-143, donde se señala que si en *Sobre la libertad* se niega claramente el contractualismo, en *Del gobierno representativo* parece aceptarse, al menos, en cierto grado.

³⁸ Se equivoca, pues, Anselmo MATAIX en «Ética y vocación en J. Ortega y Gasset», en *Stromata. Ciencia y fe*, Año XXII, Enero-Diciembre 1966, p. 29.

antikantiana, desentendida por completo de todo ideal de fundamentación y hostil a todo universalismo moral»³⁹.

Por su parte, Mill manifiesta posiciones ciertamente antikantianas en diversos lugares. Sin embargo, quien mejor ha condensado su postura –insisto: en lo tocante a la ética– quizá haya sido Esperanza Guisán:

Así, en efecto, para Mill la moral se justifica solamente cuando los deseos humanos concuerdan con sus preceptos. ¿No desea el hombre ser feliz? ¿No lo desea además sobre todo y por encima de las demás cosas? Luego es *deseable* la felicidad, y además la única cosa deseable. El contraste con la moral kantiana se presenta inmediatamente, por cuanto en Kant la moral no nos muestra el camino de la felicidad, sino, por el contrario, el de la auto-negación, el sacrificio y el esfuerzo, que nos harán *dignos* a la postre de ser felices (en algún otro lugar)⁴⁰.

En la misma línea –esto es, enfrentado al origen y/o compensación sobrenatural de la ley moral–, y ya con palabras del propio Mill, se puede leer en *La utilidad de la religión*:

...hay un mal indiscutible en asignar un origen sobrenatural a las doctrinas morales recibidas. Un origen así haría de todas ellas algo sagrado, y prohibiría que fuesen comentadas o criticadas [...] Toda vez que a un sistema ético se le supone de origen sobrenatural, la moralidad queda estereotipada; eso sucede también con la ley, por las mismas razones, entre los creyentes del Corán⁴¹.

Y, si se trata de emparejar la obra del filósofo inglés con la de Ortega, creo que este pasaje de *Sobre la libertad* acaba por dejar las cosas claras:

Aunque solo fuera por el hecho de que las personas tienen gustos distintos, ello sería una razón suficiente para no pretender conformarlas a todas según un único modelo. Personas diferentes requieren asimismo condiciones diferentes para su desarrollo espiritual. Y no pueden vivir de manera saludable en las mismas condiciones morales, al igual que no pueden hacerlo todas las variedades de plantas en las mismas condiciones físicas,

³⁹ Max STERN, «Sobre la filosofía moral de Ortega y las dificultades de su recepción», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, nº 7, abril 1993, p. 139.

⁴⁰ Esperanza GUIÁN, «Introducción», en John Stuart MILL, *El utilitarismo*, op. cit., p. 9. Véase también: Esperanza GUIÁN, «Los límites éticos de la democracia», en *Anuario de Filosofía del Derecho* XI (1994), pp. 71-72.

⁴¹ John Stuart MILL, *La utilidad de la religión*, Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 86.

atmosféricas y climáticas. Las mismas cosas que son una ayuda para una persona en el cultivo de su naturaleza más elevada constituyen un obstáculo para otras⁴².

Por supuesto, Mill y Ortega abordan sus respectivas posiciones éticas positivas desde lugares muy distintos, incluso antagónicos, y en ello me detendré más adelante cuando muestre las diferencias evidentes entre ellos; sin embargo, no quería dejar de resaltar que Kant es un referente común a ambos, aunque sea por vía negativa⁴³.

En otro orden de cosas, no cabe duda de que el socialismo es también un referente común con el que ambos autores mantienen una relación ambivalente (bien conocida es la filiación socialista del liberalismo de juventud de Ortega, y no sólo eso: algunos autores han puesto de relieve una conjugación posible entre liberalismo y socialismo en la obra de nuestro autor de manera muy convincente⁴⁴, mientras otros han dicho que en Ortega hay un socialismo que siempre ha de ser adjetivado⁴⁵ –por ejemplo, socialismo *ético, estético...*–, o que su teoría de las masas y las minorías, en torno a los años 1914-1921, incorpora nítidamente elementos socialistas como la igualdad y la justicia, aunque ya por entonces entendiéndose el autor que el socialismo, por sí solo, no era suficiente⁴⁶)⁴⁷. Sobre este particular, hay algo sumamente relevante que debe ser dicho. El socialismo de Ortega (claramente hacia 1908) es siempre supeditado al liberalismo. En este sentido,

⁴² John Stuart MILL, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 135.

⁴³ Naturalmente, esto es una generalización que no debe tomarse literalmente; de ahí que haya insistido tanto que me estoy refiriendo sólo al plano de la ética, acotando una cuestión tan sumamente amplia. Para empezar, Ortega es un autor formado en el neokantismo, aspecto sobre el que hay abundantísima literatura. Respecto a Mill, creo que no sería justo caer en el tópico que enfrenta su obra diametral e irreconciliablemente con la de Kant, como pueden encontrarse buenas muestras en: Ángel LONGUEIRA MONELOS, «Lo deseable se desprende de lo deseable: acerca de las condiciones de validez formales en el utilitarismo de John Stuart Mill», en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 2015, XX/1, p. 76; José Luis VILLACAÑAS, *Historia de la filosofía contemporánea*, Tres Cantos: Akal, 2001, p. 48; o las diversas notas al pie en la edición de Esperanza Guisán de *El utilitarismo* (op. cit.), más allá de la distancia entre ambos en ética, a la que la propia Guisán, como ya he mostrado, se refiere.

⁴⁴ Cf. Julián CARVAJAL CORDÓN, «Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega», en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coord.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 79-88; o el capítulo VI de Luciano PELLICANI, *La sociología storica di Ortega y Gasset*, Milano: SugarCo Edizioni, 1987. En cierto sentido, también se ha considerado posible ver en Ortega cierto socialismo vaciado de sus tradicionales contenidos de clase, según su idea del “socialismo nacional” (cf. Antonio ELORZA, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona: Anagrama, 1984, p. 10).

⁴⁵ Cf. José Luis MOLINUEVO, «La crisis del socialismo ético en Ortega», en M. Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*, Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 23-50.

⁴⁶ Alejandro DE HARO HONRUBIA, *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 108.

⁴⁷ Para una interesante reflexión sobre cómo de ideas próximas al socialismo en Ortega se llega a una filosofía en que impera la *falsa conciencia* y de la cual sólo puede adueñarse el fascismo, cf. Fernando ARIEL DEL VAL, *Historia e ilegitimidad. La quiebra del estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1984.

considero que es adecuado hablar del pensador madrileño como alguien que defiende un *liberalismo socialista* y nunca un *socialismo liberal*. Más allá de los juegos de palabras propios de la filosofía política, el detalle puede comprenderse desde una perspectiva gramatical: “liberalismo” como sustantivo y “socialista” como adjetivo; con el tiempo, cambiará éste, pero se mantendrá aquél. Asimismo, lo que de socialista haya en el liberalismo orteguiano merece reflexión. Situaba este inciso a la altura de 1908, y no por casualidad: es la fecha de publicación de «La reforma liberal». En dicho texto, precisamente a propósito del tono que el liberalismo ha de adoptar (conservador según Maura), señala Ortega que la idea que ha de informar la libertad liberal es la socialista (OC I, 145), aunque se ha de mantener en la frontera de la revolución (I, 142): una revolución que ha de ser constructora, no destructiva⁴⁸. Así las cosas, el Ortega aún joven no comprenderá el liberalismo meramente como una defensa del individuo frente al Estado (OC I, 144), sino en un sentido positivo que busca generar permanentemente nuevas constituciones más justas desde fuera del marco constitucional (tal como afirma en «Teoría del clasicismo», OC I, 125). Hay que tomar en estos aspectos ciertas cautelas, ya que la crítica al liberalismo inglés (OC I, 144) está a mi juicio orientada a Spencer, y no tanto a Mill, por más que hable de una fundamentación del liberalismo «positivista, utilitaria».

Por su parte, la relación entre el socialismo y Mill es igualmente ambigua, si no problemática: más allá de algunos de sus escritos⁴⁹, y por centrarme sólo en nuestro país, hay quien ve en él un autor casi puramente socialista, o socialista en último término, mientras que otros, aunque reconocen ciertos paralelismos entre la corriente socialista y la propuesta milliana, no llegan a apostar por un total vínculo, o bien ven que Mill se adscribiría mejor a un “socialismo del futuro”. Limitándome a estudiosos españoles, la primera postura la encarnaría mejor que nadie Dalmacio Negro⁵⁰ (aunque con matices⁵¹), mientras que la segunda la representaría Esperanza Guisán⁵². Por su parte, Carlos Mellizo sostendría una visión tal que el socialismo de Mill sería, en todo

⁴⁸ Atendiendo al título del artículo mencionado, me pregunto si no sería más apropiado, desde la terminología que usamos hoy, hablar en este Ortega joven de *reformismo* más que de *socialismo*, permitiéndose una continuidad más clara con el de obras más tardías.

⁴⁹ Son paradigmáticos los *Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Madrid: Aguilar, 1979.

⁵⁰ Cf. *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, op. cit., especialmente su último capítulo.

⁵¹ No ve a Mill del todo socialista en su «Introducción» a John STUART MILL, *Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, op. cit., p. XII, pero sólo porque no era una doctrina que pudiera triunfar en este momento.

⁵² Esperanza GUISÁN, «John Stuart Mill y el socialismo del futuro», en *Anuario de filosofía del derecho*, nº 23, 2006, pp. 85-100.

caso, moderado, igual que para Josefa Dolores Ruiz Resa⁵³, mientras que para Colomer lo que hay es un progresivo abandono de la democracia en favor de abrazar el socialismo⁵⁴. Naturalmente, hablo aquí de “socialismo” en sentido amplio; dentro de dicha corriente cabría establecer infinitas conexiones y desconexiones con Mill en diversos ámbitos⁵⁵.

También en el plano de la vinculación y consideración política cabría plantear hipótesis bien interesantes, como si, a la luz de algunos pasajes de *Del gobierno representativo*, Mill hubiera suscrito algo así como el proyecto orteguiano que fue la Liga para la Educación Política en España⁵⁶.

Aunque hay muchos más elementos que podríamos tomar en consideración, quiero cerrar este primer grupo de confluencias aparentemente poco relevantes con un aspecto que resultará determinante si se pone en juego con los elementos centrales de este capítulo (la opinión pública y la presión social frente al individuo y la espontaneidad –espontaneidad que Ortega encuentra genuinamente en el gesto y cuya relevancia también destaca Mill⁵⁷). Y es que, aunque pudiera parecer anecdótico, hay un concepto orteguiano –fundamental en su filosofía– que aparece también en la obra de Mill, a saber: *fraseología*. ¿Por qué quiero destacarlo? Es conocido lo que Ortega entiende por ‘frases’, al menos tal y como se expresa en «Fraseología y sinceridad» (OC II, 593-601), y, sobre todo, se conoce cuál es el peligro que encierran:

Las “frases” suscitan un cosmos de “realidades” imaginarias (de seudorrealidades), que a fuer de imaginarias son inmovibles, invariables y de una perfección formal o abstracta

⁵³ Cf. Carlos MELLIZO, «Prólogo», en John Stuart MILL, *Autobiografía*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 23-24; Josefa Dolores RUIZ RESA, «La política social de John Stuart Mill», en ESCAMILLA CASTILLO (ed.), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*, op. cit., pp. 231-262 (especialmente pp. 253 y ss.)

⁵⁴ Cf. Josep M. COLOMER, «Teoría de la democracia en el utilitarismo. (En torno al pensamiento político de Jeremy Bentham)», en *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 57, Julio-Septiembre 1987, p. 28.

⁵⁵ Por proponer un ejemplo muy reciente, en torno a la consideración negativa de la esclavitud en Mill y Marx cf. Ricardo CUEVA FERNÁNDEZ, «Karl Marx, John Stuart Mill y el “Poder Esclavista”», en *Télos*, Vol. XX/1, 2015, pp. 91-123.

⁵⁶ Me refiero a *Del gobierno representativo*, Madrid: Tecnos, 1985, p. 103. En la concepción democrática de Mill se proponen ciertas exclusiones en el sufragio (para empezar, las de los analfabetos o los que no sepan nada de aritmética), que considera injustas, aunque necesarias. Así, dirá que lo justo es que todos puedan ir a la escuela y aprender esas cosas, y cuando tal situación se dé, será un absurdo plantearse si los analfabetos pueden o no participar del sufragio; sin embargo, y hasta entonces, no hay otra (dirá en la misma página: «aunque sean un mal en sí mismas [las exclusiones] no deben cesar sino con el estado de cosas de que son forzosa consecuencia»). Y concluye, en línea con lo que vengo señalando: «...la enseñanza universal debe preceder al sufragio universal», ibíd. Sobre este particular, es muy pertinente la lectura de Pedro MERCADO PACHECO, «“Establecer contratendencias”: progreso, educación política y selección de élites en J. S. Mill», en Manuel ESCAMILLA CASTILLO (ed.), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*, op. cit., pp. 163-187.

⁵⁷ Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., p. 121; en el original habla de «individual spontaneity», CW XVIII, p. 261.

que ninguna realidad efectiva puede poseer: un cosmos utópico, simplificado, de aristas claras y terminantes [...] Lo terrible de la realidad efectiva es que contiene siempre rasgos equívocos. Nunca sabe uno bien cómo es en definitiva, y, consecuentemente, no sabe uno cómo comportarse ante ella (OC II, 594).

En resumidas cuentas, las frases lo que hacen es simplificar un pensamiento, llevarlo hasta su mínima expresión y, en este sentido, falsificarlo, quitarle su vigencia y vitalidad. Como se puede ver, esto encaja muy fácilmente con la crítica a la ética kantiana que he señalado más arriba: repetirnos cualquier formulación del imperativo categórico mecánicamente no tiene nada que ver con creer en ello.

Pues bien, creo que la casualidad deja de ser tal cuando, leyendo la obra de Mill, se puede apreciar no sólo que aparezca justamente el término “fraseología”⁵⁸, sino que, además, a las frases se les da exactamente el mismo sentido técnico⁵⁹ y se les atribuye el mismo peligro (correlativamente, el autor ofrece una visión muy afín a la orteguiana de lo que sea la “sinceridad” y lo poco que esta palabra significa hoy respecto a lo que inicialmente quería decir⁶⁰). Por ejemplo, al hablar de Bentham, dirá que

...rechaza los modos ordinarios de razonamiento moral y político. Éstos le parecieron, tras rastrear sus orígenes, resolverse en su mayor parte en *frases* [en el original: «phrases»]. En política, “libertad”, “orden social”, “constitución”, “ley de naturaleza”, “contrato social”, etc., eran meros eslóganes; en ética había otros análogos.⁶¹

En el mismo sentido, leemos en *Sobre la libertad* que son “frases” cosas como «el gobierno de sí mismo» o «el poder del pueblo sobre sí mismo»⁶²; e, incluso, explica

⁵⁸ Cf. *Del gobierno representativo*, op. cit., p. 15; en el original, «phraseology» (CW XIX, p. 384).

⁵⁹ Véase este pasaje de *Sobre la libertad*, que vincula el vaciamiento de vitalidad de un pensamiento con la ausencia de debate en torno al mismo: «...en ausencia de discusión no solo se olvidan los fundamentos de la opinión, sino muy a menudo también el sentido de la opinión misma. Las palabras que se utilizan para expresarla dejan de sugerir ideas, o sugieren solo una pequeña parte de las ideas que se emplearon originalmente para comunicarla. En lugar de una concepción intensa y de una creencia viva, quedan solo unas pocas frases aprendidas de memoria; y si se retiene algo del sentido, es solo la cáscara y el armazón, perdiéndose su verdadera esencia. Nunca se estudiará con la suficiente seriedad ni se meditará lo bastante sobre el gran capítulo de la historia humana que ocupa este hecho» (p. 98). Es más que plausible que Ortega estuviera respondiendo, al menos con «Fraseología y sinceridad», al desafío de Mill, pues consta la lectura de *Sobre la libertad* por su parte. La influencia decisiva del británico en su obra, pues, queda en buena medida defendida en este sentido.

⁶⁰ Cf. John Stuart MILL, *La naturaleza*, op. cit., p. 86.

⁶¹ John Stuart MILL, *Bentham*, Madrid: Tecnos, 1993, p. 21 (Para consultar el original: CW X, p. 84). Probablemente la expresión provenga del propio Bentham en *Introducción a los principios de la moral y la legislación*.

⁶² John Stuart MILL, *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 50-51; en el original, de nuevo, emplea el término «phrases» (CW XVIII, p. 219).

breve y orteguianamente (si se me permite decirlo así) cómo una verdad llega a convertirse en frase⁶³.

A la luz de todo esto, y de muchas otras cuestiones que he dejado fuera (sería fascinante un estudio sobre la influencia de Goethe en Mill, a la que ya aludió Isaiah Berlin⁶⁴, habida cuenta del papel que el poeta alemán ocupa en la filosofía orteguiana; o también la lectura común de Tocqueville, tan influyente en Mill⁶⁵ y a quien, en opinión de Villacañas, Ortega no fue capaz de comprender plenamente, determinando su visión del liberalismo y de América⁶⁶) ya tendríamos más que buenos motivos para pensar que, lejos de ser puras coincidencias, Ortega y Mill comparten un *pathos* común; y el hecho de que empleen incluso expresiones idénticas en sentido técnico nos invita a pensar que la influencia de Mill va más allá de ese mero compartir un cierto sentimiento liberal. Sin embargo, si en un aspecto la influencia milliana me parece determinante sobre el pensamiento de Ortega, es en lo tocante a su consideración de la sociedad y el papel del individuo dentro de ella, lo que implica a su vez una visión restringida común de la democracia⁶⁷, etc. Es el momento de abordar el asunto.

2.4. La influencia milliana en Ortega: del hombre a la opinión pública.

Para entrar en el punto decisivo de este capítulo voy a proceder de la manera siguiente. En primer lugar, mostraré las semejanzas que se encuentran en la obra de Mill y Ortega en lo tocante a su consideración del ser humano; a partir de ahí, tendrá sentido abordar la manera en que ambos autores conciben la sociedad como una composición tensa entre hombres de distinto tipo (lo que en lenguaje de Ortega sería la confrontación entre hombres egregios y hombres-masa); hecho eso, será el momento de enfocar nuevamente la sociedad, aunque desde otro punto de vista: atendiendo a la coetaneidad

⁶³ *Sobre la libertad*, op. cit., p. 115.

⁶⁴ Cf. Isaiah BERLIN, «John Stuart Mill y los fines de la vida», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 270. Este ensayo también ha aparecido como prólogo a *Sobre la libertad* (versión castellana: Madrid: Alianza Editorial, 1981, pp. 9-49).

⁶⁵ Son paradigmáticas las dos recensiones que publicó Mill sobre *La democracia en América*, recogidas en CW XVIII, pp. 47-90 y 153-204.

⁶⁶ José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, «Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset», en *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, Vol. 187-750, julio-agosto (2011), pp. 741-754.

⁶⁷ Para algunos autores, al hablar de democracia-liberal estaríamos adscribiendo lo político a la democracia, mientras lo liberal sería lo económico (cf. Bernat MUNIESA, *Libertad, liberalismo, democracia*, Barcelona: El viejo topo, 2008, p. 70. Sin embargo, aunque esta caracterización podría llegar a aceptarse en el presente, no creo que sea apropiada para abordar la democracia liberal en el sentido en que Mill y Ortega lo hacen; de hecho, aunque se puede adscribir cierta postura en el plano económico al liberalismo, no cabe hablar de vinculación necesaria en absoluto –de hecho, ese sería el poder del liberalismo: una flexibilidad suficiente como para adaptarse (y adoptarse) en distintos regímenes políticos y económicos.

(y no sólo contemporaneidad) de los hombres y mujeres de un momento histórico concreto, identificaré como punto común entre ellos la sensibilidad, derivada, a su vez, de una serie de creencias fundamentales compartidas entre los sujetos. Será fácil entonces abordar el poder que la sociedad (dígase *la gente* y su decir, la *opinión pública*) es capaz de ejercer sobre los individuos, y hasta qué punto éstos pueden (y, sobre todo, deben) ser puestos a salvo de la coerción de los otros, rasgo común entre los dos autores que permite encasillarlos sin género de duda como “liberales”.

2.4.1. El ser humano.

Para Ortega, hay una serie de rasgos que nos permiten más o menos definir a los hombres como especie distinta de cualquier otra. El primer atributo que habría que destacar, haciendo honor a la célebre frase del pensador «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo» (OC I, 757), es la circunstancialidad del ser humano: no hay ninguna persona viviendo en abstracto, en el vacío, sin estar rodeado por nada. Muy al contrario, todos nacemos en una circunstancia: «...mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora» (OC V, 93; la misma idea se repite en numerosas ocasiones, sobre todo a comienzos de los años treinta, como por ejemplo en OC V, 124). Tal circunstancia es, a la vez, dificultad y facilidad: sin ella no podría hacer nada (y la vida humana, no conviene olvidarlo, es para Ortega continuo quehacer; OC V, 94, 143 y 567, por ejemplo), pero es cierto igualmente que la circunstancia imposibilita a veces nuestras acciones (OC V, 124-125); y ello, que no sea sólo dificultad y, a la vez, no deje de serlo, es lo que permite que pueda ser transformada. Dicha caracterización bien puede emparejarse con la que Mill tiene de la *naturaleza* en sentido amplio, especialmente cuando indica que

...los modos de comportamiento de la Naturaleza han de ser dominados, no obedecidos; que sus poderes están con frecuencia contra el hombre como enemigos suyos, de los cuales [poderes] él debe sacar, haciendo uso de su fuerza y de su inteligencia, lo poco que pueda resultarle aprovechable; y [el hombre] merece ser aplaudido cuando ese poco es bastante más de lo que pudiera esperarse de su debilidad física, cuando ésta se compara con esos poderes gigantescos.⁶⁸

⁶⁸ John Stuart MILL, *La naturaleza*, op. cit., p. 42.

Además de ello, y también en *La naturaleza*, Mill señala muy acertadamente que la circunstancia de cada hombre o mujer le toca en suerte⁶⁹; tal rasgo es también plenamente compartido por Ortega, y a él se ha referido Jaime de Salas como «necesidad contingente»⁷⁰.

Incluso, creo que Mill fue capaz de percibir (y lo repite en varias ocasiones, lo que muestra la importancia del asunto para él) un elemento decisivo de la circunstancia que Ortega pasó por alto y que es, justamente, el punto de partida de mi investigación: que esa parte de la circunstancia que es la familia tiene un poder moral determinante, por ejemplo, a la hora de educar al individuo cuando es un niño⁷¹ –en el caso de Ortega, el asunto es decisivo: dado que es la circunstancia la que determina la vocación, la educación recibida puede matizar de forma sustantiva el ser que pindáricamente tenemos que llegar a ser⁷².

Además de la circunstancialidad, Ortega señala que son atributos propiamente humanos (a diferencia de otros animales) la memoria, la capacidad de disociación y, muy particularmente, la capacidad de *ensimismarse* (frente a la *alteración* de las bestias)⁷³. En estrecha simbiosis con esta “huída hacia la intimidad” propia del hombre está el desarrollo de su imaginación, siendo la herramienta decisiva para poder ganar la partida a la circunstancia. Es ciertamente habitual señalar que, hasta autores como el propio Ortega, la imaginación no ha sido tomada en filosofía sino como “la loca de la casa”; por ello, sorprende ver lo que Mill dice sobre ella: «...nos permite, mediante un esfuerzo voluntario, concebir lo ausente como si estuviera presente, lo imaginario como si fuese real, revistiéndolo con los sentimientos que, si de hecho fuese real, traería consigo»⁷⁴. Dicho sea de paso, apenas unas líneas después el pensador inglés concentra en la capacidad de imaginar la posibilidad de que exista intersubjetividad entre los hombres, algo que Ortega no ubica en la imaginación sino en lo que él denomina «espíritu» (cf. OC II, 566-592).

⁶⁹ Cf. John Stuart MILL, *La naturaleza*, op. cit., p. 61.

⁷⁰ Jaime DE SALAS., «Ortega y la ética de la perspectiva», *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 6, 2003, p. 100.

⁷¹ Cf. John Stuart MILL, *La utilidad de la religión*, op. cit. pp. 57-62; y *Sobre la libertad*, op. cit., p. 155.

⁷² Aunque no lo ve con plenitud (que sería lo ideal), es cierto que Ortega sí aprecia cierta maleabilidad en el niño, hasta el punto de afirmar de él que es un ser sin centro, pura periferia; cf. «Vitalidad, alma, espíritu», OC II, 582.

⁷³ Aunque es una idea recurrente en su obra, es paradigmático aludir aquí a *El hombre y la gente*, OC X, Lección I.

⁷⁴ John Stuart MILL, *Bentham*, op. cit., p. 38.

Si proseguimos con la caracterización del hombre que lleva a cabo Ortega, encontramos que la capacidad exagerada de imaginar («el hombre es imposible sin imaginación», OC VI, 66), unida a la posibilidad de ensimismarse, hacen de él un ser capaz de *proyectar* su vida en el futuro, trazando un plan de acción, afirmando a veces que *somos*, justamente, ese proyecto (cf. OC II, 736 y IV, 308) llamado, explícitamente, vida-proyecto (OC V, 131) –algo muy fácil de emparentar con el orden colectivo-nacional de la existencia: piénsese en la idea orteguiana de nación tal y como aparece en *España invertebrada* (OC III, 442); y esto, la capacidad proyectiva, es precisamente la base que está en la ética de Stuart Mill⁷⁵, como lo está también de la orteguiana –más allá de que luego el desarrollo de las mismas sea nítidamente diferente.

Además de todo lo dicho, o precisamente por ello, hay que notar como atributo humano la *limitación*: el hombre no puede todo lo que quiere, ni es todo lo que podría ser (de ahí su consejo de que el que no pueda lo que quiere, que quiera lo que pueda; OC II, 660 o IV, 543). Este aspecto, tan decisivo en la obra orteguiana, es justamente lo que implica la circunstancialidad humana, a la que antes me he referido debidamente. Como podrá suponer el lector, la lógica del pensamiento de Mill, que reconocía esa circunstancialidad, ha de admitir también limitación en los hombres para ser coherente. Justamente esa limitación es ubicada por el autor como el punto de partida de la realidad humana: «Reunidos los poderes de toda la raza humana, no podrían éstos crear una nueva propiedad de la materia en general, o de ninguna de sus especies. Sólo podemos aprovechar para nuestros propósitos las propiedades con que nos encontramos»⁷⁶. Aunque referida al plano más material, la cita no deja lugar a dudas, so pena de caer su autor en contradicción.

Aunque cuanto he venido diciendo es decisivo a la hora de caracterizar orteguiamente al ser humano, hay una frase empleada por el autor cuya trascendencia está muy por encima en fama. Me refiero a su reconocimiento en *Historia como sistema* de que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia» (OC VI, 73). Esta caracterización sirve para diferenciar al ser humano, sin un ser predefinido y estático (sin una *naturaleza*, pues) del resto de *seres* (en este caso, propiamente tales). Esa concepción de la naturaleza de los seres no humanos como algo estable, fijo, ya la

⁷⁵ Quizá el punto donde más claro se aprecia esto es en *El utilitarismo*, p. 78, refiriéndose a la cualidad humana de la *previsión*; no obstante, late indudablemente en el resto de su doctrina.

⁷⁶ John Stuart MILL, *La naturaleza*, op. cit., p. 28.

reconocía Mill en *La naturaleza*⁷⁷, lo cual poco o nada tiene de sorprendente. Sin embargo, hay una sutileza que, a riesgo de ser excesivamente perspicaz, no me resisto a explicitar. Aunque cabe una lectura de la historicidad del hombre en clave colectiva, siendo tal la más comentada, bien es posible entender tal afirmación en clave individual. Esta postura es plenamente coherente con la ética orteguiana y con la proyectividad a que he aludido antes, de modo que somos lo que vamos haciendo. Esto puede traducirse, creo que sin problema, a la expresión siguiente: somos lo que elegimos hacer (dentro de lo que la circunstancia nos ofrece)⁷⁸, de modo que –la idea se mantiene– no somos algo prefijado: he ahí la libertad innegociable del ser humano.

Aunque no sé hasta qué punto Mill pudo llegar a ser consciente de su hallazgo, no puedo dejar de destacar que sí entrevió, cuanto menos, el núcleo de lo que acabo de exponer: no hay un ser estático, una naturaleza propia del hombre, conformándose éste en base a sus elecciones; dicho de otro modo, el hombre no tiene un ser fijo, a diferencia de las demás cosas⁷⁹. Así, critica a Montesquieu diciendo: «Como si fuera una inconsistencia y una paradoja el hecho de que las cosas son siempre lo que son, mientras que los hombres no son siempre lo que deberían ser»⁸⁰; y, en otro lugar, añadirá:

Entre las obras del hombre en cuyo perfeccionamiento y embellecimiento se emplea correctamente la vida humana, la primera en importancia es, sin duda, el hombre mismo

⁷⁷ Op. cit., p. 25.

⁷⁸ La ética de la vocación justamente señala esto, aunque añadiendo que, de entre las posibilidades ofertadas, hay *una sola* que es la más adecuadamente nuestra, la que nos lleva por la senda de la vida auténtica y el cumplimiento efectivo de la vocación.

⁷⁹ Carlos Mellizo ha expresado esto muy felizmente: «...lo que a Mill le importa establecer es que el ser humano, cuando actúa como tal, y contrariamente a lo que pudiera pensarse, *no* imita habitualmente el curso de la Naturaleza, sino que suele hacer precisamente lo opuesto. El objeto mismo de su acción es *alterar*, tratando de mejorarlo, el orden natural. “Cavar, arar, construir, vestirse”, ¿qué son sino actos *antinaturales*, constantes violaciones del *naturam sequi*? Todo esfuerzo de invención equivale a censurar de alguna forma a la Naturaleza haciendo lo posible por mejorarla. Mas esto implica que, siquiera desde un punto de vista antropocéntrico, el curso natural de las cosas no se estima perfectamente justo y satisfactorio; que los poderes naturales están con frecuencia contra el hombre, teniendo éste que ingeniárselas para sacar de dichos poderes “lo poco que pueda resultarle aprovechable”» («Prólogo» a *La naturaleza*, op. cit., p. 11). No puedo dejar de pensar que este pasaje de bibliografía secundaria podría perfectamente ponerse en relación con la idea orteguiana según la cual el hombre tiene que buscar «en su intención etimológica de hallar» lo que tiene que hacer («Para el “Archivo de la palabra”», OC V, p. 86). En otro lugar, apunta el propio Mellizo: «...si en la sociedad humana es posible encontrar algún atisbo de convivencia justa, ello es obra del ser humano mismo, que ha luchado contra inmensas dificultades naturales para abrirse paso hacia la civilización, y se ha fabricado para sí una segunda naturaleza mucho mejor y más generosa que aquella con la que fue creado» («Prólogo» a *La utilidad de la religión*, op. cit., p. 28). Que hable de *segunda naturaleza* refiriéndose a la civilización (en este sentido cabe interpretarla como la cultura) reafirma mi posición.

⁸⁰ *La naturaleza*, op. cit., p. 36.

[...] La naturaleza humana no es una máquina que se pueda construir según un modelo y se pueda programar para hacer exactamente el trabajo prescrito para ella.⁸¹

Pero aún podemos ir más allá: la consideración del hombre como un ser progresivo («a progressive being») que lleva a cabo en *Sobre la libertad* se puede ajustar a la interpretación en clave colectiva de la cita orteguiana a que antes aludía (curiosamente, esta progresividad del hombre será entendida de forma muy distinta por uno y otro, como trataré de exponer más abajo)⁸². El paralelismo llega hasta el punto de que Mill equipara hacer con elegir cuando afirma: «Las facultades humanas de percepción, juicio, sentimiento crítico, actividad mental, e incluso preferencia moral, se ejercen solo haciendo una elección. Aquel que no hace nada porque esa es la costumbre, no hace ninguna elección»⁸³. Dicho esto, debo señalar que Ortega, irónicamente, matizaría parte de esta cita: el que no hace nada no elige...porque ya ha elegido, precisamente, no hacer nada: el famoso «suicidio blanco» (OC V, 143)⁸⁴.

Un último apunte debe ser hecho. Creo que no se señala lo suficiente la importancia que Ortega concede al ser humano en tanto que «animal etimológico» (OC X, Lección X), aspecto realmente decisivo, a mi parecer, si se quiere entender adecuadamente la integración entre la antropología orteguiana y su célebre razón histórica: así como la etimología es el estudio del origen y desarrollo de las palabras, el hombre tiene la necesidad imperiosa de ver cuál es su origen y qué senderos le han llevado a ser lo que es y lo que previsiblemente será. ¿Cómo no pensar en ello, corriendo el riesgo de exagerar el paralelismo, cuando Mill reivindica la etimología⁸⁵? La importancia de este detalle, en apariencia nimio, es radical: lo que Mill señala en el lugar aludido es que, aunque sea de manera un poco deficiente, la etimología es nuestra herramienta para conocer los *cambios de significado* de las palabras. Que las palabras varíen su significación será fundamental no sólo para Ortega, sino para un autor que estudiaré al final de esta investigación como prueba del acierto de la misma: Kuhn y su teoría de la inconmensurabilidad entre paradigmas. Pero ya llegaré a eso.

⁸¹ *Sobre la libertad*, op. cit., p. 124. Aunque el término que emplea es «human nature» (CW XVIII, p. 263), no cabe duda de que está ya en germen el abandono de tal noción entendida en sentido clásico.

⁸² Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., p. 60 (en el original: CW XVIII, p. 224).

⁸³ *Sobre la libertad*, op. cit., p. 123.

⁸⁴ Ya Esperanza Guisán apreció la importancia de la elección en Mill, aunque se centrara específicamente en el tema de la felicidad. Véase: Esperanza GUISÁN, «Introducción» a *El utilitarismo*, op. cit., p. 32.

⁸⁵ Cf. *El utilitarismo*, op. cit., p. 113.

2.4.2. La sociedad desde la contemporaneidad: sobre élites y masas.

De entre todos los elementos que componen la circunstancia del ser humano que he caracterizado, una de las más determinantes es la sociedad en que su vida se desarrolla. Toca ahora hablar, pues, sobre la sociedad en sentido orteguiano, a fin de mostrar su afinidad con la idea que Mill tiene sobre el particular.

Es bien conocida la idea orteguiana según la cual una sociedad, para ser tal, debe ser aristocrática (OC III, 488). Es decir, existe una tensión esencial (como ha de existir entre el agente nacionalizador y las regiones incorporadas en un proceso de incorporación tal y como se muestra en *España invertebrada*, OC III, 437 ss.) entre un grupo minoritario y una mayoría sin la cual no habría sociedad de ningún tipo –aspecto éste que nada tiene que ver con la organización del poder que se lleve a cabo: un orden democrático requiere, igualmente, el sometimiento de la sociedad a esta dicotomía entre dos tipos de hombres, o no será sociedad (OC III, 479). Aunque no puedo ahora centrarme en ello, quiero explicitar una tesis de fondo que me parece fundamental: la élite orteguiana sólo puede ser filosóficamente bien comprendida desde una adecuada lectura de su doctrina ética. En resumidas cuentas, dado que la vida es quehacer (OC VI, 47, entre otros muchos lugares), será con seguridad un hombre o mujer egregio quien lleve a cabo el quehacer que ha de hacer, y no cualquier otro; esto es, el que lleva una vida auténtica según su vocación. Esto erradica cualquier posible interpretación de la filosofía social orteguiana según la cual se sostendría algo así como una nobleza “por nacimiento” –lo cual, por cierto, ya Ortega se encarga de explicitar: frente a esa nobleza de sangre ha de imperar la nobleza en el sentido de *nobleza obliga*⁸⁶.

⁸⁶ En una línea muy similar se expresa Ignacio Sánchez Cámara en *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, op. cit., II, capítulo 2 (pp. 41-48) y parte del capítulo 3 (pp. 49 y ss.). Sin embargo, encuentro una diferencia entre mi posicionamiento sobre la ética de Ortega y el que se contiene en las páginas citadas, a saber: Sánchez Cámara parece no ofrecer crítica alguna a la concepción orteguiana de la vocación, mientras yo sí lo he hecho –dando pie, con ello, a esta investigación. Así, afirma que «Lo que califica a los hombres es la altura de la meta hacia la cual proyectan su vida» (p. 50), no advirtiendo que la meta de la vocación no la elige cada individuo, sino que nos sería dada por la circunstancia; dicho de otro modo, no está en nuestra mano llevar una vida auténtica y, a la vez, tener una meta vital elevada (aunque haya afortunados cuya vocación sea de altas miras). Por otra parte, me parece muy interesante que Sánchez Cámara se refiera a dos posibles influencias en el tema de la relación esfuerzo-inercia/élites-masas, ambas alemanas: Nietzsche y Verwey, según se lea a Sobejano o a Orringer (cf. además del mencionado capítulo 2 de la parte II, el capítulo 9 de la parte III, pp. 201-202, específicamente dedicado a este particular). Esta ambigüedad (por otra parte, bien conocida) sobre las fuentes del pensamiento de Ortega me legitima a proponer que Mill tuviese algo que decir en la concepción de su elitismo. Quizá menos que los autores germanos, lo concedo; pero no es descabellado insinuar que el elitismo milliano no le debía resultar en modo alguno desagradable a Ortega, al menos considerado de manera general. Además, y aunque me referiré a este texto en alguna otra ocasión (pues bien lo merece), en esta investigación no comparto su aproximación a la cuestión. Ciertamente se referirá, junto a muchos otros, a los autores ingleses (debo destacar que se centra en Mill y, en menor medida, en Spencer –sobre éste último, véase especialmente la p. 175 de la citada obra; y, sobre la menor proximidad

También Mill considera que en la sociedad hay, de hecho, una diferencia entre tipos de hombres muy similar a la orteguiana, que él califica de «oposición»⁸⁷ (en otro pasaje hablará de la necesidad de tendencias opuestas en todo para que se mantenga la vitalidad en cada polo, pudiendo alcanzar sus respectivos fines⁸⁸). Desde luego, esto no quiere decir que Ortega y el autor británico sostengan exactamente la misma posición. Desde mi punto de vista, creo que hay dos matices que han de ser señalados en este sentido. En primer lugar, Ortega distinguiría a los hombres egregios, como he indicado, por ser precisamente quienes llevan a cabo una vida auténtica asociada al esfuerzo (bien claro es el séptimo capítulo de la primera parte de *La rebelión de las masas*, que lleva por título «Vida noble y vida vulgar, o esfuerzo e inercia», OC IV, 410-414⁸⁹). Mill, en cambio –y de un modo, a mi parecer, menos sutil– establece como criterio el ser “expertos” (por ejemplo, aquellos que han probado tanto los placeres sensuales como los intelectuales⁹⁰ –aunque quizá relacionar, sin más ni más, los necios de Mill⁹¹ con los hombres-masa de Ortega sea excesivo) y, en relación con ello, se refiere a la «superioridad de la inteligencia cultivada»⁹² (desde luego, este pasaje es prácticamente idéntico a la afirmación que hace Ortega en *La rebelión de las masas* según el cual «Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados», OC IV, 377; pero Mill no incorpora ningún elemento ético equivalente a la *autenticidad*: tal es el matiz a que me refiero y por el que digo que es menos sutil). La segunda diferencia que creo percibir es que, para Ortega, las élites han de dirigir *ejemplarmente* (OC III, 489-493), no en el ámbito político, sino en cualquier otro (por ejemplo, el artístico); en el caso de Mill –más volcado, justamente, al aspecto político, aunque su postura es

de Ortega con éste que con Mill, cf. p. 194), pero reincidiendo en algo que ya advertía al comienzo de este capítulo: relaciona a Ortega con ellos bajo el paraguas del liberalismo, y no de manera individual y específica (cf. pp. 169-200). Además, dada la propia intención del libro, sólo afronta la filosofía de Mill desde *Sobre la libertad* y, en menor medida, *Del gobierno representativo*, lo que creo que le permite una profundidad menor que la buscada por mí –lo cual me ayuda, como espero haber hecho notar, a encontrar un paralelismo que va más allá de la mera cuestión del liberalismo, adentrándose en la antropología y otros aspectos comunes.

⁸⁷ Cf. *Bentham*, op. cit. pp. 75-76. En el original, «Opposition» (CW X, p. 108). César Ruiz Sanjuán ha expuesto con claridad, y de forma muy resumida, esta visión de Mill («La libertad en el pensamiento político de John Stuart Mill», en John Stuart MILL, *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 36-37). Si se quiere ampliar la cuestión desde un punto de vista algo diferente al mío, puede consultarse el libro de Maurice Crowling, *Mill and Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

⁸⁸ *Del gobierno representativo*, op. cit., p. 73.

⁸⁹ No contraviene lo que voy a indicar unas líneas más abajo el hecho siguiente: para Mill, las élites dominantes se distinguen también por el esfuerzo (en concreto, el de pensar las cosas y defenderlas frente a una multitud que se opone), frente a la inercia propia de las masas menos cultivadas, que se dejan guiar por la costumbre y lo aceptado; cf. *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 73-74.

⁹⁰ Cf. *El utilitarismo*, op. cit., pp. 52-53.

⁹¹ Habla de los necios en contraposición al famoso Sócrates insatisfecho; cf. *El utilitarismo*, op. cit., p. 55.

⁹² Cf. *Bentham*, op. cit., pp. 76-77.

extrapolable a otros—, estas minorías no han de *regir* sino, más bien, *corregir*, en el doble sentido que tiene este vocablo en castellano: dirigir junto a los demás y, a su vez, enderezar el rumbo si éste se tuerce. Sólo así se entiende plenamente la reflexión de *Del gobierno representativo* que culmina con esta afirmación: «No se puede buscar suplemento o correctivo a los instintos de una mayoría democrática sino en la minoría instruida»⁹³.

Estas indicaciones sobre la aristocratización necesaria de la sociedad para Mill y Ortega —que tampoco pueden haber sorprendido a nadie, pues son bien evidentes— son plenamente coherentes con lo que nuestro filósofo entiende que es el gran hecho de su tiempo (OC IV, 375), y que también Mill percibió: la rebelión de las masas. Aunque profundizaré en estos temas más abajo, puedo ya adelantar que el paralelismo de *La rebelión de las masas* con las tesis millianas será increíble hasta en detalles aparentemente nimios. Por ejemplo, la temida invasión vertical de los bárbaros a que aludía Ortega (OC IV, 404) encuentra su máxima expresión en lo que él llama «la barbarie del especialismo» (OC IV, 441-445), que posibilita y de hecho ha provocado el ascenso a las más elevadas cotas sociales de personas *mediocres* (más en particular, aquellos que quizá no dicen la verdad, pero hablan con el lenguaje de la masa, que se reconoce en ellos y los aúpa). Que Mill compartiría exactamente esta postura lo muestra el siguiente pasaje de *Sobre la libertad*, donde aparecerá una palabra tan sumamente orteguiana: «la tendencia general de las cosas en el mundo es hacer de la mediocridad [«mediocrity»] un poder creciente sobre la humanidad»⁹⁴.

Y como este, podrían establecerse mil paralelismos que manifiestan que Mill fue algo más que una mera lectura pasajera de Ortega⁹⁵.

⁹³ *Del gobierno representativo*, op. cit., p. 93.

⁹⁴ *Sobre la libertad*, op. cit., p. 132; en el original, CW XVIII, p. 268. Sánchez Cámara precisa justamente que es un punto de engarce entre estas dos filosofías la mediocridad de la opinión pública, aunque yo creo, como me dispongo a mostrar, que se puede ir más allá. Cf. Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 89-90.

⁹⁵ Muy evidente es la influencia de Malthus en Mill, como ha indicado Dalmacio Negro: «Desde el primer momento creyó a pies juntillas en la ley de Malthus, en su otro aspecto no explícitamente mentado, pero estéticamente reducible: la teoría del apiñamiento humano, que tanto disgustaba a los románticos» («Introducción», en John Stuart MILL, *Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, op. cit., p. LI); imposible leer tal cosa y no pensar en «El hecho de las aglomeraciones», capítulo inicial de *La rebelión de las masas*. Además, podría estudiarse un cierto paralelismo entre el modo en que una nación pierde su vitalidad, quedando expuesta a la decadencia y la conquista, tal y como se refleja en *España invertebrada* o en el diagnóstico realizado en *Vieja y nueva política*, y la idea que sobre el particular sostiene Mill en *Del gobierno representativo* (op. cit., pp. 32-33 y p. 72); o, en línea con ello, la relación entre la pérdida de la individualidad creadora en los pueblos y el comienzo de la decadencia de éstos (*Sobre la libertad*, op. cit., p. 139).

2.4.3. La sociedad desde el punto de vista de la coetaneidad: creencias fundamentales y opinión pública.

Siguiendo con el espíritu orteguiano que guía esta investigación, he pasado de la concepción antropológica del hombre hacia la organización social entendida en términos de la tensión entre hombres egregios y hombres-masa, siempre apegado a la finalidad última de mostrar la influencia plausible de la obra de Mill. Sin embargo, es posible afrontar la cuestión social en Ortega desde otro punto de vista, a mi modo de ver mucho más jugoso de cara al objetivo que busco. Por expresarlo de un modo sencillo, he analizado la sociedad desde el punto de vista de la contemporaneidad, esto es, juzgando el bloque de individuos que la conforman en un momento histórico concreto y entre los que Ortega establece la diferenciación hombres egregios-hombres masa. Sin embargo, puede analizarse desde el punto de vista de la coetaneidad, esto es, dividiendo la sociedad en esos grupos que Ortega llamó *generaciones* (por ejemplo, y de forma general, cf. OC III, 566 ss.) y que en tantos lugares estudió. Desde esta perspectiva voy a abordar ahora el asunto.

Afrontar el estudio de la sociedad desde el punto de vista de la contemporaneidad me ha de llevar, ineludiblemente, a una alusión al concepto de *sensibilidad*. Por lo general, la centralidad de este concepto ha tendido a pasarse por alto; sin embargo, considero que es decisivo en tanto en cuanto es lo que vincula de manera más precisa lo que tienen de común los miembros de una generación (literalmente así lo dice Ortega: «Si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad...», OC III, 566) –así se explica que quienes no entrarían en una generación específica por edad puedan pertenecer a ella, aunque sea un caso excepcional (¿no se nos presenta a Rosalía o a Bécquer como románticos *tardíos*?–, y me va a permitir introducir la cuestión decisiva de las *creencias fundamentales* de una época.

Así pues, para Ortega, la historia en general se comprende como un proceso dinámico, en contra de las posturas adinámicas típicas de los filósofos racionalistas que le antecedieron y que habrían caído «en el error intelectualista que atribuye a la inteligencia una sustantividad e independencia que no tiene» (OC VI, 369). A su modo de ver, el motor de la historia son las generaciones, esto es, los distintos grupos humanos cuyos miembros son contemporáneos, coetáneos (nacidos en torno a una

horquilla de quince años) y con algún tipo de contacto vital⁹⁶. Además de estas características, o precisamente por ellas, se producirá en los individuos que forman parte de una misma generación una similar *sensibilidad* (y, por extensión, al pasar el tiempo la sensibilidad se modifica; es decir, lo que movía a una generación deja fría a otra, o viceversa, pensamiento bien temprano de Ortega⁹⁷), propiciada inicialmente por algún representante de las élites a que antes me he referido⁹⁸ y manifestada en primer lugar en el ámbito artístico (cf. OC III, 870). Aunque el concepto de *sensibilidad* será tematizado por mí en el capítulo dedicado a comparar la obra de Ortega con la de William James, valga por ahora para comprenderlo con señalar que se trata no sólo cierta afinidad por unas u otras corrientes políticas, artísticas o científicas, sino también la consideración común de aquello a lo que se presta atención (consciente o inconscientemente) y aquello que, en cambio, pasa desapercibido⁹⁹, siendo un elemento colectivo que repercute en la percepción individual de la realidad (cf. OC III, 549). Tal sensibilidad sería, entonces, la que nos diferencia del hombre primitivo o del orangután (OC I, 891), ya que nos hace variar la interpretación que hacemos de unos hechos que son los mismos:

Desde el salvajismo hasta nuestros días no creo que se haya inventado ninguna sensación ni sentimiento elemental: la materia, pues, el conjunto de hechos brutos que nos preocupan es el mismo que preocupaba al salvaje; si en algo nos separamos de él habrá que buscarlo en la distinta valoración que a aquellos mismos motivos o hechos demos (OC I, 386).

Y a ello añadirá Ortega, en las ya centenarias *Meditaciones del Quijote*, que «...la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva

⁹⁶ En este sentido, Ortega admite la posibilidad (para él futura, efectiva hoy) de que en distintos periodos históricos sean parte de una misma generación personas nacidas en distintos lugares: la globalización del tiempo presente permite que cualquier ciudadano europeo entre hoy en contacto con un coetáneo, por ejemplo, japonés, pudiendo formar ambos parte de una misma generación; en la España de 1930, en cambio, este contacto intercultural dificultaba enormemente que los miembros de una misma generación fueran de lugares muy alejados.

⁹⁷ Así lo sostiene ya en «Adán en el paraíso»: «Imaginaos delante de una obra a la moda. Sus figuras incitan nuestra fantasía al movimiento, nos conmueven, viven para nosotros. Pasan cincuenta años y aquellas figuras, ante las pupilas de nuestros hijos, permanecen mudas, quietas, muertas. ¿Por qué han muerto ahora? ¿De qué vivían antes? De nosotros, de nuestra sentimentalidad momentánea, periférica, pasajera» (OC II, 75).

⁹⁸ «...la sensibilidad colectiva ha sido siempre suscitada por obra del pensador, del escritor, del artista. Enamorados de las cosas superfluas, tienen la misión de mantener sobre la tierra un cierto volumen de idealismo, sin el cual la historia se ahogaría» (OC III, 41).

⁹⁹ «Lo que las cosas sean para nosotros [...], más que de ellas mismas, depende de nuestra sensibilidad. Qué sea lo que en ellas vemos depende de nuestra atención, de lo que a ellas vayamos a buscar. Si esta atención, si esta sensibilidad cambia, la faz del mundo cambia también. Aun permaneciendo unas mismas las cosas del orbe, basta con que varíe nuestro sistema de preferencia, nuestra ordenación en el admirar o en el odiar, para que la perspectiva del mundo cambie totalmente» (OC III, 153).

poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión» (OC I, 792).

Desde su punto de vista, en cualquier momento conviven (dicho sea de una forma muy general) en un mismo espacio cuatro generaciones: la de los niños (0-15 años de edad), la de los jóvenes (15-30), la de los hombres y mujeres que pujan por hacerse con el control de las instituciones –políticas, científicas (cátedras), etc.– (30-45 años) y la de los que en el momento ostentan, precisamente, tal control (45-60 años)¹⁰⁰. De esta manera, son los dos últimos grupos los que realmente marcan el temple de cada momento histórico. Sin embargo, conviene explicitar una tesis de Ortega que resulta fundamental. Por cuestión de tiempo vital, la generación más madura acabará siendo sustituida por la siguiente, y ésta puede mantener respecto a aquélla dos posturas: beligerante o continuista (cf. OC III, 561 ss.); pero siempre se mantiene relación de continuidad (aunque sea rupturista) con lo anterior.

A propósito de todo esto, debo decir que la tradición es un elemento decisivo para comprender el avance histórico, aunque sólo sea porque es el “algo” contra el que se rebelan los revolucionarios¹⁰¹ (sépanlo o no). Puede sucederse un buen número de generaciones en las cuales los cambios de sensibilidad sean mínimos –aunque haya en tal desarrollo avances considerables tanto en ciencia como en diversos ámbitos, fundamentalmente por el avance de la técnica–, alternándose estos periodos de paz con otros en los que las generaciones entrante y saliente permanezcan en actitud combativa (momentos en que aparecen lo que Ortega denomina *generaciones decisivas*, conocidas por su epónimo; OC VI, 406). Enlazando con los párrafos anteriores, y remitiéndome a *El tema de nuestro tiempo*, la cuestión se puede sintetizar del modo siguiente: la clave última que determina el proceso de cambio intergeneracional es un cambio en la sensibilidad vital, que necesita de una minoría capaz de realizar propuestas nuevas (aunque no extravagantes) y de una generación que esté en disposición de asimilarlas (OC III, 562-563); Aristarco de Samos y su heliocentrismo no estaban en disposición de triunfar.

¹⁰⁰ La desatención respecto a los mayores de 60 años se debe exclusivamente a que, en la consideración orteguiana, las personas de esa edad van poco a poco desapareciendo de la vida pública, aunque no fallezcan; cf. OC IX, 4.

¹⁰¹ En este sentido, quiero señalar que la sistematicidad del pensamiento orteguiano (tantas veces puesta en cuestión) resulta decisiva en lo tocante al pensamiento de la revolución. Así, la manera en que comprende la revolución político-social (cf. «Hacia una mejor política», OC III, 48-49) encaja de manera extraordinariamente precisa con su concepción del desarrollo científico.

Algo así hay también en Mill. En consideración del autor anglosajón, el modo de pensar se vincula específicamente a un periodo y, dentro de éste, a una generación. Por ejemplo, en el ámbito político no se puede separar a la última generación de liberales de cierto modo de pensar (o de sentir, añade) la nación y el poder derivado de ella de sus gobernantes¹⁰². Además, el paralelismo se mantiene en la medida en que Mill, como Ortega, habla de una suerte de ilusión universal consistente en que cada época cree estar haciendo lo correcto respecto a las otras¹⁰³. Es cierto que, en el pasaje concreto a que me estoy refiriendo, el pensador británico está hablando del plano social-político; sin embargo, creo que cabe hacer de ello, aun siendo poco generosos, un caso dentro de la teoría orteguiana general sobre el particular.

Dicho lo anterior sobre las generaciones y la sensibilidad, es el momento de buscar el elemento teórico que yace tras ambos conceptos. Para ello, el punto de partida es una distinción fundamental en la filosofía de Ortega cuya terminología fue variando: la que tiene lugar entre *ideas* y *creencias*. Cuando lleve a cabo la comparación entre Ortega y James volveré a abordar el asunto, remitiéndome en cierto grado a lo expuesto aquí con el fin de economizar espacio.

Ortega dirá en muchas ocasiones que las *ideas* (llamadas a veces *ocurrencias*) las tenemos, mientras en las *creencias* estamos (véase *Ideas y creencias*, OC V, 661 ss.). El siguiente cuadro, ofrecido por José Lasaga Medina¹⁰⁴, permite una rápida comparativa entre ambos conceptos:

| CREENCIAS | IDEAS |
|------------------------------|-------------------------------|
| «Contar con» | «Reparar en» |
| Carácter de realidad | Carácter revocable: fantasías |
| Continente de la vida humana | Contenidos del yo-conciencia |
| Latentes (o inconscientes) | Patentes a la conciencia |
| Tienen vigencia social | Sin vigencia |
| Son colectivas | Son individuales |
| Son heredadas | Son creadas |

¹⁰² Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 49-50.

¹⁰³ Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 52-53.

¹⁰⁴ José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2003, p. 148.

Lo que más me interesa ahora sobre esta distinción es que las *creencias* son todo aquello que de uno u otro modo, sin tener conciencia de ello, suponemos, con lo que contamos aunque no pensemos en ellas (OC V, 674): que al acabar una clase el pasillo seguirá al otro lado de la puerta del aula; que las leyes de la naturaleza seguirán funcionando mañana, sean las que sean; etc. En el momento en que se deja de estar en una *creencia* (en rigor, estamos en un conjunto de creencias que no entrañan incompatibilidad entre sí), esto es, cuando dudamos, la *creencia* se hace algo consciente, volviendo a ser una *idea*. Digo que “vuelve” a ser una *idea* porque también es una *idea* el origen de la *creencia*: alguien tiene una ocurrencia inicialmente, pero si sigue siendo efectiva y se transmite de generación en generación acaba siendo algo *supuesto* o *consabido*; aún mejor, con una expresión clarísima del propio Ortega, pasa a ser algo con lo que *contamos* (esta especie de mecanismo se repetirá respecto a la sociología en lo tocante a las acciones individuales que devienen usos¹⁰⁵).

Todo este rodeo en torno a las *creencias* tiene sentido para nuestro tema en la medida en que en todo momento histórico hay una serie de creencias operativas – operan, ante todo, determinando la *sensibilidad* de la época a que antes me he referido (y, en este sentido, son las que hacen de los hombres y mujeres seres históricos¹⁰⁶)– en las distintas colectividades. Entiéndase bien: hay creencias que son compartidas por varias comunidades y otras que sólo afectan a uno u otro grupo. El objetivo de la historia en general como disciplina será estudiar las creencias fundamentales que han estado operando en cada momento de las diversas civilizaciones, señalando las *crisis* en dichas creencias –esto es, cuando se deja de tener *fe viva* en ellas y se está en un inestable «mar de dudas», no sabiendo uno a qué atenerse– como los momentos en que dichas civilizaciones o mundos se vienen abajo.

Establecer relación entre esta concepción orteguiana y la filosofía de Mill no resulta complicado. Empezando por el final, ya se indicó más arriba que la propia idea de *creencias vivas* y *creencias muertas* reconoce haberla extraído Ortega de *Sobre la libertad*, lo que da buena muestra de ello. La coherencia entre ambos autores, no obstante, va muchos más lejos. Así, Mill, que empleará expresamente el concepto

¹⁰⁵ Sobre la formación de los usos, cf. Isabel FERREIRO LAVEDÁN, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2005, pp. 117-168. Respecto a los usos, su función y las fuentes orteguianas de este concepto, cf. Juan Francisco GARCÍA CASANOVA, *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Granada: Universidad de Granada, 1993, capítulos IV y V.

¹⁰⁶ Anastasio OVEJERO, «Utilidad de Ortega y Gasset para la actual psicología social», en *Revista de Psicología Social*, 2005, 20 (1), p. 8.

creencias¹⁰⁷ (incluso habla de «creencias vitales»¹⁰⁸), será un fiel partidario de la caducidad de ciertas ideas o instituciones que antaño se vieron como algo que era pura necesidad, acaso social¹⁰⁹, habiendo una estrecha vinculación entre dichas creencias y la circunstancia imperante¹¹⁰; asimismo, muestra una igual consideración a la que luego manifestará Ortega por los momentos en que parecen haberse debilitado las creencias (el famoso estar en un «mar de dudas», OC V, 670), frente a lo cual cabe el derecho a querer creer, si bien la fe en cuestión es fingida¹¹¹ (Unamuno y James tendrán mucho que decir sobre esta voluntad de creer). También considera Mill, pertinentemente con cuanto vengo indicando, que las creencias fundamentales pueden romperse (incluidas las religiosas, naturalmente)¹¹², sin que ello, por cierto, apunte hacia ningún relativismo, como ha señalado acertadamente Ruiz Sanjuán¹¹³.

Si lo que vengo diciendo es cierto, no cabe duda de que cabría hablar, tanto en el caso de Ortega como en el de Mill, de la existencia de lo que hoy se conoce como *sociología del conocimiento*: las creencias son, en último término, las que determinan lo que un observador “ve” o “no ve” de la realidad –incidiendo esto, de nuevo, en el tema de la sensibilidad; por supuesto, la cuestión se recuperará detenidamente en el capítulo 3 de esta investigación. No voy a entrar más profundamente en la cuestión, pues me parece suficientemente clara para lo que ahora quiero mostrar; sin embargo, no puedo dejar de señalar que la importancia del contexto de cara al conocimiento la reconoce ya Mill en su *Sistema de lógica*, que es –como se ha señalado al hablar de las referencias explícitas a él en la obra de Ortega– una de los textos de Mill que el filósofo español

¹⁰⁷ En el original, como ya se ha indicado en alguna otra ocasión, «beliefs»; por ejemplo, véase *Sobre la libertad*, op. cit., p. 75 (en el original: CW XVIII, p. 233).

¹⁰⁸ *Sobre la libertad*, op. cit., p. 104. Esta indicación, lejos de ser superflua, tiene mucha enjundia, en la medida en que parece establecer una relación indisoluble entre creencias vitales y creencias reales, lo cual resuena sin lugar a dudas en la obra Ortegiana. Concretamente, esta equivalencia se encuentra en una pregunta retórica, que transcribo: «¿Una creencia deja de ser real y vital tan pronto como es admitida de manera generalizada? ¿Nunca se entiende completamente una proposición a menos que persista alguna duda sobre ella?» (en el original: «Does a belief cease to be real and vital as soon as it is generally received –and is a proposition never thoroughly understood and felt unless some doubt of it remains?» CW XVIII, p. 250).

¹⁰⁹ Cf. *El utilitarismo*, op. cit., pp. 137-138. Los ejemplos específicos que pone son dualismos del tipo amo/esclavo, patricio/plebeyo, noble/siervo, y añade a ello lo que considera que ocurre en su propio momento histórico: las aristocracias de color, raza y sexo.

¹¹⁰ Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 70-71.

¹¹¹ Cf. *La utilidad de la religión*, op. cit., p. 47.

¹¹² *Ib.*, pp. 59-60.

¹¹³ («La libertad en el pensamiento político de John Stuart Mill», op. cit., pp. 20-21).

leyó con más detenimiento. No parece infundado, pues, pensar que el británico fue en este punto, en el menor de los casos, una importante inspiración¹¹⁴.

Creo que adquiere ahora plena claridad una idea orteguiana quizá no siempre bien entendida, a saber: la historicidad de los valores. No ha de entenderse con ello, de nuevo, una caída en el relativismo. Lo que se quiere señalar es que los valores tienen su momento de vigencia, incluso ciertas ventanas de tiempo en las que pueden ser descubiertos o inventados (OC III, 549), momento a partir del cual adquieren validez intersubjetiva (tal es su *objetividad*). En este sentido, creo que la doctrina milliana se aviene bien a estas consideraciones (retomando, de paso, la crítica al kantismo que indiqué páginas más arriba) cuando afirma que los sentimientos morales no son innatos, sino adquiridos¹¹⁵ –lo cual, una vez más, nos remite necesariamente a la sensibilidad de la época, a la generación del individuo, a su circunstancia.

También en relación con las creencias fundamentales y su caducidad merecen ser mencionados tres elementos muy relevantes. En primer lugar, y ya me he referido a ello, debo recordar que Mill es una figura decisiva en la trayectoria de Alexander Bain, y que éste fue quien imbuyó en el Club Metafísico de Cambridge la noción, precisamente, de *creencia*. En segundo lugar, y ateniéndome fundamentalmente al contenido total de *En torno a Galileo*, debo decir que, para Ortega, el “salto” de un grupo de creencias fundamentales a otras queda bien ilustrado, precisamente, con esa imagen: la del salto, que implica el paso de una superficie a otra sin que haya continuidad exacta entre ellas. Al final de esta investigación, momento en que me referiré a la obra de Kuhn, tendrá

¹¹⁴ Dice Mill: «What we have said of empirical generalizations from times past to times still to come, holds equally true of similar generalizations from present times to times past; when persons whose acquaintance with moral and social facts is confined to their own age, take the men and the things of that age for the type of men and things in general, and apply without scruple to the interpretation of the events of history, the empirical laws which represent sufficiently for daily guidance the common phenomena of human nature at that time and in that particular state of society. If examples are wanted, almost every historical work, until a very recent period, abounded in them. The same may be said of those who generalize empirically from the people of their own country to the people of other countries, as if human being felt, judged, and acted everywhere in the same manner» (*System of logic...*, Book V, Chap. V, en CW VIII, p. 701). Aunque se está refiriendo a las *falacias de la generalización* en un sentido lógico, este párrafo muestra cómo el contexto es determinante para el conocimiento. En este sentido, tiene toda la razón Dalmacio Negro cuando dice que, desde la filosofía de Mill, «Todas las ideas de cualquier clase son sociales y sólo el individuo suficientemente integrado está en disposición de admitir la veracidad de las proposiciones. En consecuencia, el momento histórico de cada “estado de sociedad” determina el conocimiento que por eso resulta tan contradictorio, confuso e inestable en los momentos de transición» (*Liberalismo y socialismo...*, op. cit., p. 251). Sobre la lógica de Mill, pueden consultarse un artículo reciente bien interesante: Xavier DE DONATO RODRÍGUEZ, «On John Stuart Mill's Notions of Logic and Argument», en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 2015, XX/1, pp. 51-68; y un clásico: Alan RYAN, *The Philosophy of John Stuart Mill*, London, Macmillan and Co., 1970; particularmente interesante de éste en una investigación como la presente es el modo en que deja patente lo que podemos llamar el monismo metodológico en Mill (p. 133), al que ya me he referido más arriba.

¹¹⁵ Cf. *El utilitarismo*, op. cit., p. 87.

sentido retomar esta cuestión para vincularla a la *inconmensurabilidad* entre paradigmas; sin embargo, por ahora es suficiente con que anticipe que el giro mental de los sujetos para pasar de una creencia fundamental a otra tiene lugar por medio de lo que podemos llamar *conversión*. Este elemento, considerado desde la filosofía de Ortega, tiene interesantes repercusiones (por ejemplo, la variación de significado en términos que se mantienen, dificultando la plena comunicación, etc.); además, será muy pertinente que me refiera a él en relación con William James y *Las variedades de la experiencia religiosa*, además de ser también muy relevante en el ya mencionado Kuhn. ¿Por qué, entonces, he decidido anticiparlo? Por la sencilla razón de que también Mill parece sostener una idea similar. Y el modo en que lo presenta es muy significativo: se está refiriendo al ámbito religioso, y concretamente con la intención de criticar el escaso miedo que, en el fondo del alma, sienten los fieles de una u otra religión respecto a los castigos ultraterrenos respecto a los terrenales¹¹⁶. Si destaco esto es porque, para Mill, no es la religión la que condiciona las *creencias fundamentales* o la opinión pública, sino al revés: son éstas las que determinan la orientación que toma aquélla. Esto pone de manifiesto a) que Mill y Ortega comparten un *pathos* de forma muy evidente; y b) que dicho *pathos* lleva la confluencia entre ambos mucho más lejos que la cuestión del liberalismo, por importante que ésta sea al tratar de relacionar a ambos autores. No era vana, pues, mi crítica a esta miopía generalizada en la literatura al respecto.

El tercer punto relativo a las creencias fundamentales que no quería dejar de señalar tiene que ver con los contenidos de las creencias que no están ya vigentes. Estos contenidos son, en último término, nuestro pasado. Lo interesante de ello es que Ortega considera que este pasado “superado” es en realidad un pasado “asimilado”, esto es, algo que ha pasado a constituirnos y que, en grado relevante, determina y limita nuestra posible acción futura. Así, habrá cosas que ya no podamos ser (colectiva o individualmente) por el mero hecho de que ya lo hemos sido; del mismo modo, ciertas elecciones o acontecimientos pasados implican que se nos cerrasen puertas en el futuro. El mejor ejemplo (y quizá el más recurrente en su obra) es...el liberalismo. Para Ortega, el liberalismo, con todos sus defectos y limitaciones, fue la corriente que ganó la partida y con la que tenemos que contar, en adelante, como punto de partida; y, dirá, si nos obstinamos en tomar posturas antiliberales (y las posturas más antiliberales son los movimientos de masas: léase fascismo, dígame bolchevismo, por usar sus propios

¹¹⁶ El pasaje al que me estoy refiriendo está en *La utilidad de la religión*, op. cit. pp. 78-79.

términos), estaremos condenados a volver a perder la batalla frente al liberalismo¹¹⁷. Ahora bien, no por ello hay que ser liberal; como poco, habrá que optar por un liberalismo *nuevo* que haya absorbido el viejo (sobre todo esto, cf. OC IV, 357-362 y 428-439).

Lo más interesante es que Mill, como no podía ser de otro modo, fue antes que Ortega partidario de esta consideración del pasado como algo que se incorpora a nuestro presente y orienta el futuro: hay conquistas humanas por cuya pérdida ya no hay que temer¹¹⁸. Así, por ejemplo, considera que Rousseau encontró una serie de verdades que, pasada la inundación (esto es, los excesos del jacobinismo más radical), han sedimentado en el alma humana de forma indeleble¹¹⁹. Ese matiz, “pasada la inundación”, no ha de tomarse a la ligera en esta investigación, pues justamente a eso se está refiriendo Ortega en «La interpretación bélica de la historia» (OC II, 633-643) cuando dice que la interpretación económica de la historia auspiciada por el marxismo es un paso sin marcha atrás, aunque no agota las posibles maneras de abordar la cuestión (por ejemplo, dice nuestro autor, puede optarse por la idea weberiana consistente, precisamente, en analizar la historia desde la guerra). Volviendo a Mill, y cerrando con ello la cuestión, no sólo considerará el aspecto desde el punto de vista positivo; quiero con ello decir que, para él, no sólo hay hitos a los que ya no se puede renunciar: también hay sendas que no deben volver a transitarse¹²⁰. Soy muy consciente de que, en lo relativo a la historia, hay una clara diferencia entre nuestros autores: mientras en Mill se esboza una visión progresista de la misma, con tintes teleológicos, en Ortega ocurre todo lo contrario. A ello aludiré al final del capítulo, cuando me refiera a los puntos de conflicto entre ambos, aspecto que se reforzará en los capítulos posteriores de esta investigación.

2.4.3.1. La opinión pública: la sociedad contra el individuo.

¹¹⁷ Posiblemente esta sea una de las reflexiones más interesantes por explorar de cara a nuestro presente en crisis. Así, quizá habría que plantearse que nuestro mundo esté condenado a cambiar *desde* el capitalismo y no desde el anticapitalismo. Dicho de otra manera: es posible que el capitalismo económico no esté ganando la partida, sino que la haya ganado y tengamos que empezar a jugar de nuevo desde unas nuevas reglas configuradas a partir de ese orden de cosas. Lo mismo vale para el plano político: es posible que la única manera de cambiar el sistema sea precisamente desde dentro del sistema (más allá de consideraciones más profundas como la funcionalidad de los grupos anti-sistema para el propio sistema, aspecto bien conocido por la sociología de la segunda mitad del siglo XX). Espero que no se lea esta breve excursión mental como una toma de partido pesimista; muy al contrario, creo que con ello pongo mi grano de arena para que los cambios a mejor sean plausibles y no meros castillos en el aire.

¹¹⁸ Cf. *La utilidad de la religión*, op. cit., p. 85.

¹¹⁹ Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 108-109.

¹²⁰ Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., p. 153.

Llega finalmente el punto culminante del paralelismo entre Ortega y Mill, o quizá habría que decir de la influencia de éste en aquél: el que tiene que ver con los límites que existen a la hora de legislar legal, política o, sobre todo, socialmente la conducta de un individuo. Desde luego, este es el aspecto al que se ha solido aludir cuando se ha colocado a Ortega en el saco de los liberales, ante lo cual no tengo reproche alguno que hacer (todo lo contrario: en los capítulos centrales de esta investigación se verá hasta qué punto considero que ha de abrirse la interpretación “liberal” de la filosofía de Ortega). Sin embargo, creo que mi enfoque se ve fortalecido por las páginas que lo anteceden, mostrando que tal concordancia, lejos de ser mera superficialidad, es la consecuencia de una igual consideración antropológica y sociológica.

Es un lugar común de la literatura secundaria que he venido citando establecer un paralelismo entre estos dos autores aludiendo a su defensa de la individualidad frente a la coerción de la sociedad; por mi parte, voy a tratar de hilar un poco más fino, profundizando algo más en la cuestión, si bien estoy de acuerdo con esta interpretación.

Desde las páginas preliminares de *El hombre y la gente*, y hasta el último capítulo de esta obra aparecida póstumamente, se aprecia que el elemento puramente social que habrá de estudiar la sociología son los *usos*, esto es, las acciones voluntarias, despersonalizadas y carentes de significación plena para el agente cuya ausencia, sin embargo, se considera punible por parte de la colectividad en que el sujeto se halle. Esta punición por parte de la sociedad excede, según acertadamente considera Ortega, el ámbito de lo meramente legal (siendo éste el marco en que diferencia entre los usos débiles y los fuertes, y en el que considera también que el derecho no es sino un uso fuerte entre otros [OC X, 284]¹²¹; también la lengua que hablamos es un uso [OC X, 268] y, en ese sentido, un modo por el que *la gente* penetra en mí, aspecto sumamente interesante que debo dejar por ahora fuera). También Mill contrapone el ámbito de la ley al de las creencias (vuelve a hablar de «beliefs»¹²²) establecidas, de modo que allí donde una sanción legal no ha lugar puede imponerse algo más férreo: una sanción moral¹²³ («como si fueran crímenes», aunque no lo sean¹²⁴). Resulta notoriamente significativo que rara vez se haya aludido a esto, cuando es precisamente lo que sustenta todo lo que sigue; y, además, esta idea es particularmente relevante en tanto en cuanto

¹²¹ Sobre el derecho como uso, véase: María Isabel FERREIRO LAVEDÁN, «La definición del derecho como uso de Ortega y Gasset», en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 465-504.

¹²² *On liberty*, CW XVIII, p. 241.

¹²³ Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 88-89.

¹²⁴ Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 126-127.

manifiesta que la opinión pública, tan mencionada para hablar del liberalismo de Ortega y relacionarlo con el milliano, está cabalgando sobre las *creencias fundamentales* a que me he referido con anterioridad –aspecto que tampoco se destaca en la literatura secundaria, justamente (me arrego el derecho a suponer esto) porque se ha tratado de estudiar la cuestión sólo desde el liberalismo, y no desde una lectura completa de las obras de ambos autores que permita vincular ambas filosofías de modo general, filiando la filosofía orteguiana como deudora de la milliana.

Pero dejemos de lado el aparato crítico y volvamos a los protagonistas. El uso, la estandarización, no deja de ser un elemento que triunfa en la medida en que aporta una estabilidad necesaria para la vida humana. Ahora bien, como arma de doble filo que es, la búsqueda desmedida de estabilidad ha de tender lógicamente hacia la supresión de cualquier espontaneidad. Este movimiento encuentra su correlato en el plano social: la masa, para la que «ser diferente es indecente» (según se nos recuerda en *La rebelión de las masas* [OC IV, 380]), tiende a aborrecer lo que se manifiesta libre del encorsetamiento de la costumbre. Esto, y no otra cosa, es lo que sostiene la rebelión de las masas como signo del tiempo que a Ortega le tocó vivir¹²⁵. La creatividad, en suma, pasa a ser un elemento de riesgo para el Estado dominado por el tipo de hombre que, debiendo ser dócil, toma el cetro y se arroga el derecho a imponer la vulgaridad (OC IV, 380).

Exactamente la misma mecánica se encuentra en Mill, en lo que bien pudiera ser su principal punto de oposición con Comte¹²⁶. Así, en un pasaje que transcribo por su claridad, dirá:

Siempre que las fuerzas de la sociedad actúan en una sola dirección, las justas reclamaciones del ser humano individual están en sumo peligro. El poder de la mayoría es saludable en la medida en que es utilizado defensivamente, no ofensivamente; en la medida

¹²⁵ El máximo exponente de esto sería el capítulo con que termina la primera parte de *La rebelión de las masas*, cuyo título es bien significativo: «El mayor peligro, el Estado». Lo que en él señala Ortega es que la toma del poder político por parte de las masas rebeldes significa ineludiblemente la supresión de las minorías en cualquier ámbito y en cualquier sentido, desde el apartamiento social hasta la eliminación física –dependiendo, claro está, del sector de la vida de que nos ocupemos. No deja de llamarme la atención, dicho sea de paso, que Mill, cuando en el último párrafo de *Sobre la libertad* se refiere precisamente a esta cuestión del poder del Estado, contraponga el poder estatal contra el *poder vital* («vital power», CW XVIII, p. 310), terminología que nos puede llevar a pensar en una influencia directa en Ortega también aquí (recuérdese, por ejemplo, la contraposición que realiza en «Vieja y nueva política» entre la España oficial y la vital [OC I, 712-716]).

¹²⁶ Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., p. 63-64.

en que está moderado por un respeto hacia la personalidad del individuo y una deferencia hacia la superioridad de la inteligencia cultivada.¹²⁷

Y, por si hubiera la más mínima duda, el asunto queda cerrado con esta otra cita, procedente de *Sobre la libertad*:

Si tienen [las personas de genio] un carácter fuerte y rompen las cadenas, se convierten en el blanco de la sociedad, que al no haber conseguido reducirlos al lugar común, les dirige solemnemente calificativos amenazantes como “salvaje”, “extravagante” y otros similares. Es como si alguien se quejara de que el río Niágara no fluye suavemente entre sus orillas como un canal holandés.¹²⁸

Lo que en último término mueve a la sociedad en su labor homogeneizadora es lo que tanto uno como otro autor han llamado *la opinión pública*. Quizá Ortega es más fino a la hora de definirla: no es la opinión mayoritariamente compartida, sino «la no opinada por nadie» (OC I, 549), el presupuesto básico de que las opiniones de la mayoría se nutre –y, por tanto, un presupuesto del que no pueden escapar y que sólo las mentes más creativas pueden poner en jaque, abriendo la posibilidad de nuevos horizontes. Considero que es fácil ahora entender el rodeo que he ido dando hasta llegar hasta este elemento: sólo una previa aclaración (insisto: por ahora, mera aclaración poco profunda) de lo que eran la sensibilidad, las creencias fundamentales de la época y la lucha individuo-sociedad permitía condensar de manera perfectamente inteligible este concepto.

Si Ortega es el que mejor define lo que la opinión pública es, no cabe duda de que Mill es el que extrae un mayor rendimiento: todo el texto de *Sobre la libertad*, y buena parte de su producción teórica, está atravesada por ese concepto (aunque sea encarnado por la mayoría que pretende aplastar a las minorías –en el mejor de los casos, no dándoles voz, lo que explica el largo capítulo II de la obra dedicado a la libertad de prensa y expresión). Cabe notar que el paralelismo entre Mill y Ortega es prácticamente total en lo relativo a esta cuestión¹²⁹, por lo que me parece más que aceptable suponer

¹²⁷ Bentham, op. cit., pp. 76-77.

¹²⁸ *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 131-132.

¹²⁹ Aunque, como digo, todo el texto de *Sobre la libertad* tiene que ver con la *opinión pública*, hay pasajes especialmente claros en esta obra y en otras sobre el asunto. Si sólo se pretende ir a los hitos más esenciales del autor sobre el tema, cf. Bentham, op. cit., p. 73; *Del gobierno representativo*, op. cit., p. 84; *El utilitarismo*, op. cit., pp. 66-67; *La naturaleza*, op. cit., pp. 88-89; *La utilidad de la religión*, op. cit., pp. 32, 58 (donde, por cierto, se vinculan nítidamente lo que Ortega ha llamado *creencias* fundamentales

influjo del primero en el segundo; sin embargo (y perdónese la insistencia), esto ha eclipsado una influencia de aquél en éste que va más allá del mutuo posicionamiento liberal en cuanto a doctrina social o sociológica.

A la luz de su posicionamiento liberal frente al imperio desmesurado de la opinión pública y la coerción social sobre el individuo, cabe establecer algunos otros paralelismos que terminarían de probar la influencia de Mill en Ortega. Así, es bien conocido (y volveré a ello) el perspectivismo orteguiano, que hace de cada perspectiva un punto de apertura al universo y una fuente insustituible del conocimiento de la verdad. Sin embargo, es menos conocido lo que algunos autores han llamado, precisamente, «perspectivismo» al hablar de Mill¹³⁰. Para el pensador británico, la necesidad de fomentar el diálogo (que necesita, a su vez, que éste sea tolerado y, por tanto, que se permita la diversidad de opiniones) adquiere validez en la medida en que a) si una postura es cierta y otra falsa, se sacará al que mantenga la segunda de su error y se reafirmará el que tenía razón; b) se perfeccionará la idea cierta que ya se tenía; o, más importante, c) se constatará que dos posturas enfrentadas pueden contener parte de verdad¹³¹. Este carácter poliédrico de la verdad, ¿no puede entenderse, precisamente, como un proto-perspectivismo en sentido orteguiano?

3. Los puntos de disenso.

Creo haber probado que la semejanza entre los planteamientos de Mill y de Ortega va mucho más lejos que el mero hecho de compartir un *pathos* liberal. Tanto es así que me he permitido apuntar, y me reafirmo ahora en ello, que la influencia directa

y la opinión pública: « Para la inmensa mayoría de los seres humanos, el acuerdo general de la humanidad en asuntos opinables ejerce un poder absoluto. Cualquier cosa que se les presente avalada por este acuerdo común la creen con una seguridad total, y hasta llegan a desconfiar de la evidencia de sus propios sentidos si la opinión general de la humanidad se opone a ella», 68-69 y 76; *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 51-52, 68, 133 (en el que, por cierto, comparte posturas con Ortega que siempre se han malinterpretado; por ejemplo, que perfectamente cabe hablar de una aristocracia en la que sólo hay mediocres, o que la democracia es posible, pero con cautelas, como el alejamiento de una igualdad que, existente y pertinente en el ámbito legal, no se da en todo campo -caso en el que se hablaría de una «falsa supuesta igualdad», como dice en *La deshumanización del arte*; cf. también Eve GIUSTINIANI, «El exilio de 1936 y la Tercera España. Ortega y Gasset y los blancos de París, entre franquismo y liberalismo», en *Circunstancia: revista de ciencias sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, año VII, nº 19, mayo de 2009 <URL: <http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/ano-vii---n-19---mayo-2009/articulos/el-exilio-de-1936-y-la-tercera-espana--ortega-y-gasset-y-los-blancos-de-paris--entre-franquismo-y-liberalismo>>-) y 142-143.

¹³⁰ Cf. José Luis VILLACAÑAS, *Historia de la filosofía contemporánea*, op. cit., p. 46.

¹³¹ Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., p. 107.

de Mill sobre el pensador español es decisiva en su pensamiento, sin menoscabo de la presencia de la filosofía alemana que tantos estudiosos han puesto de manifiesto¹³².

Ahora bien, no sería justo pretender que esta influencia anulase los puntos de disonancia entre ambos, muy notorios e, incluso, explícitos en cierto grado. Algunos de ellos quedaron recogidos al comienzo de este capítulo, cuando fueron apuntados los momentos concretos en que Ortega vilipendia la filosofía milliana. Por ello, me ha parecido de ley dedicar algunas líneas a ahondar en esta distancia, precisamente por lo que representa: Ortega, influido por Mill, no quiere manifestarse como tal en la medida en que quiere alejarse tanto del monismo metodológico positivista propio de dicho autor como de la interpretación que hace de su ética.

Para empezar, es evidente que Ortega cae recurrentemente en la consideración del vocablo «utilitarista» (o «utilitario») en un sentido peyorativo¹³³. Así, en «Verdad y perspectiva» (texto que recuperaré más adelante para darle una centralidad decisiva) reduce el “pensar utilitario” a buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos (algo característico de la política) (OC II, 159); y lo mismo se mantiene en un texto central para comprender la ética de este autor, «Muerte y resurrección», donde considera que el utilitarismo así entendido es la moral inglesa (OC II, 286).

Más allá de lo propiamente explícito, es evidente el disenso existente entre estos dos autores, al menos, en los siguientes ámbitos: ética, progreso humano, carácter acumulativo del conocimiento y la cuestión de la mujer. Sobre el último de los temas, creo que es más que evidente: frente al conocido posicionamiento milliano en favor de la igualdad entre sexos a que ya me he referido arriba, y que se encuentra singularmente condensada en *La esclavitud femenina*¹³⁴, Ortega sostiene esenciales diferencias entre varones y damas, resultando siempre perjudicada la posición de éstas, que sólo adquieren plenitud en referencia al amado¹³⁵.

¹³² Naturalmente, destaca en este punto la obra de Nelson R. ORRINGER, *Las fuentes germánicas de Ortega*, Madrid: Gredos, 1979; y también, aunque desde otro punto de vista, ha sido verdaderamente fructífera la obra de Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, Barcelona: Ariel, 1984.

¹³³ Aunque no es el único que lo hace. Sobre este uso a superar del término «utilitario», véase José Luis VILLACAÑAS, *Historia de la filosofía contemporánea*, op. cit., pp. 44-45.

¹³⁴ Aunque, claro está, no sólo ahí. Por ejemplo, nos dice en *Sobre la libertad*, refiriéndose a la poligamia propia del mormonismo: «Nadie desapueba más profundamente que yo esta institución de los mormones. Entre otras razones, porque lejos de ser admitida en modo alguno por el principio de la libertad, es una infracción directa de tal principio, al remachar las cadenas de una mitad de la sociedad y eximir a la otra de la reciprocidad de obligaciones» (p. 168). Si destaco este pasaje es por la claridad con que relaciona a la mujer con su libertad.

¹³⁵ Especialmente claros son los *Estudios sobre el amor* (en OC V). También es importante destacar cómo la mujer se asocia al lado del «alma» y no tanto al «espíritu» según «Vitalidad, alma, espíritu»; o incluso

El campo de la ética, por su parte, da mucho más pie a la reflexión. Dado que mi principal interés era mostrar las semejanzas e influencia entre los autores, y no las posibles discusiones, no puedo demorarme en ello tanto como la cuestión lo requiere; sin embargo, diré algunas palabras para no dejar en blanco el tema. Ya me he referido con anterioridad a una serie de elementos vinculables a este aspecto y que ambos pensadores compartirían: antikantismo y circunstancialidad del hombre. Este paralelismo podría ampliarse en la medida en que ambos (cada uno a su manera, eso es cierto) ponen como criterio ético decisivo la dualidad placer/dolor¹³⁶. Además, cabría encontrar en Mill ideas que luego serían tan orteguianas, como la de obrar por ilusión¹³⁷ o, incluso –y esto tiene particular importancia si pensamos en Spencer, quien, según Berlin, fue ayudado por Mill¹³⁸–, una suerte de ética del guerrero¹³⁹, tal y como Ortega la entiende en «Ideas de los castillos» (OC II, 538-553).

Pero, ¿dónde radica la diferencia? Más allá de detalles que, siendo de gran calado práctico, parecen menores en el plano teórico (por ejemplo, Mill no considera el papel del azar en ética, cosa que sí hace Ortega en reiteradas ocasiones¹⁴⁰), hay una crítica de fondo a la ética milliana: el cálculo utilitarista (por flexibilizado que se encuentre en la obra de Mill frente a las posturas más frías de Bentham), hace la vida fácil, *cómoda*, en la medida en que para dilucidar una situación ética bastaría con sacar la calculadora moral. La ética de Ortega, muy al contrario, busca la dificultad, lo que explica tan adecuadamente que el concepto de *magnanimidad* (suficientemente definido en *Mirabeau, o el político*, OC IV, 193-223) sea central en la misma. Así las cosas, Ferrari Nieto ha expresado de forma clara cómo el rechazo de la moral utilitarista es un punto de partida de la obra orteguiana: se refiere al ideal moral de la vocación y del ideal

que se refiera Ortega a la mujer como «crepuscular» (OC X, 225), sin mediodía ni medianoche: una cierta confusión la hace esencialmente secreta, viene a decir nuestro autor.

¹³⁶ En Ortega encontramos este asunto en varios lugares, aunque el más claro es «Pidiendo un Goethe desde dentro», OC V, 130; Mill también alude a ello en distintos puntos; por ejemplo, *El utilitarismo*, op. cit., p. 83. De hecho, el británico estaría señalando, quizá sin saberlo, a una crítica a este criterio: el ir sufriendo dolor nos hace cada vez más susceptibles a notarlo, “nos entrena”, lo que en cierto modo flexibilizaría el criterio ético (cf. *La naturaleza*, op. cit., p. 59). También hay que advertir que ya Bentham apunta al placer y el dolor en sentido ético, aunque de un modo que incluso para Mill es demasiado radical: «Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do» (Jeremy BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, London, New York and Toronto: Clarendon Press, 1907, p. 1).

¹³⁷ Cf. *El utilitarismo*, op. cit., pp. 25 y 68.

¹³⁸ Cf. Isaiah BERLIN, «John Stuart Mill y los fines de la vida», op. cit., p. 260.

¹³⁹ Cf. *Sobre la libertad*, op. cit., pp. 125-126.

¹⁴⁰ Sobre el papel del azar y su relación con el destino en la filosofía de Ortega, las palabras más lúcidas se encuentran en Pedro CERREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva y Fundación Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 126-129.

pindárico como «una *purificación* de la herencia ética recibida, que exige primero acabar con toda moral utilitaria o con el uso utilitarista de cualquier moral»¹⁴¹.

A partir de aquí, cabría profundizar en la cuestión estableciendo las claras diferencias que se desprenden de lo dicho. Por ejemplo, mientras en la ética orteguiana es decisiva la autenticidad de la vida, de carácter puramente individual, en Mill aparecen los otros como un elemento de control esencial; y así, un largo cúmulo de cosas que merecen un estudio independiente.

La otra gran diferencia que se debe reafirmar, de entre las que he señalado, es la consideración en torno al progreso humano que se da entre estos dos autores. En muy resumidas cuentas, Ortega es una autor antiprogresista, no porque reniegue de los posibles avances futuros, sino en la exacta medida en que entendamos el progreso teleológicamente, esto es, apuntando hacia un fin predeterminado¹⁴². En Mill, en cambio, parece tenderse disimuladamente a un objetivo: un mundo en que los hombres (como especie y, en ese sentido, intelectualmente) se han visto mejorados – especialmente, gracias a ciertas políticas educativas: la ausencia de analfabetos eliminaría el problema de excluir del sufragio universal a quienes no supieran leer ni escribir. Así, aunque cabría vincular a ambos autores en torno a la idea de que hay razas menores de edad, de cara a lo que cabe esperar del futuro sus caminos se separan.

Por último, aunque quizá ya ha sido evidenciado en notas aquí y allá, el carácter positivista de la doctrina de Mill conlleva un cierto posicionamiento que implica la consideración del carácter acumulativo del conocimiento¹⁴³. Ortega, como es bien sabido –y, si no lo es, lo aclararé debidamente al final de esta investigación, cuando vincule su obra con la de Kuhn–, infiere que las crisis de las creencias fundamentales conllevan, indefectiblemente, cambios inconmensurables en el significado de las teorías, lo que supone que el conocimiento sólo es acumulativo mientras un mismo grupo de creencias fundamentales está vigente. Como se mostrará, la relevancia de estas consideraciones al tratar de relacionar a Ortega con el pragmatismo norteamericano es decisiva.

¹⁴¹ Enrique FERRARI NIETO, «Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía», en *Anuario Filosófico*, XLII/3 (2009), p. 610.

¹⁴² Un estudio actual sobre el asunto: Jesús CONILL SANCHO, «Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega», en *Anuario Filosófico*, 44/2 (2011), pp. 253-275.

¹⁴³ Esto, sin embargo, puede verse matizado en sus cartas. Por ejemplo, la que envía a d'Eichthal el 11 de marzo de 1829 (CW XII, pp. 26-28, Letter 24), en que habla de hechos cruciales periódicos que ponen a las instituciones a la altura de los tiempos, de modo que parece insinuarse un cierto rupturismo con lo anterior.

CAPÍTULO 2. ALEXANDER BAIN EN EL ENTORNO INTELECTUAL DE ORTEGA.

Al comienzo del capítulo anterior me referí, de manera acaso atropellada, a un autor semidesconocido en el ámbito de la filosofía hispánica: el escocés Alexander Bain (1818-1903). En aquellas líneas destacaba su importancia a la hora de relacionar a Mill con el pragmatismo norteamericano, lo que permitió que mi estudio comenzase, precisamente, poniendo en valor la influencia del autor de *Sobre la libertad* en la obra de Ortega. Opté entonces por señalar: primero, la fluida relación personal entre Mill y Bain; segundo, la importancia de éste en la obra de aquél; tercero, los libros que sobre los dos Mill elaboró el autor escocés; y cuarto, la importancia de Bain como correa de transmisión entre la filosofía milliana y el pragmatismo norteamericano¹, especialmente en la medida en que Peirce se refiere a Bain como fuente del concepto de *creencia* en un sentido próximo al que presenta Mill y en el que me he detenido con anterioridad (y volveré a hacerlo más abajo).

Creo que la presencia de elementos propios de la filosofía milliana en Ortega ha quedado debidamente fundada en las páginas anteriores. Si, a su vez, consideramos que Mill es un autor sumamente relevante para los pragmatistas norteamericanos clásicos (tanto es así que William James no duda en colocar esta dedicatoria en *Pragmatismo*: «A la memoria de John Stuart Mill, de quien primero aprendí la amplitud pragmática de miras y al que me imagino como nuestro líder si viviera hoy»), entiendo que tiene sentido proseguir la investigación sobre la relación Mill-Ortega con una sobre la relación James-Ortega. Aun así, y de manera breve –por motivos que se explicitarán enseguida–, creo que es interesante hacer una primera cala en un tema que habrá de investigarse en el futuro: ¿existió alguna clase de influencia de Bain en Ortega? Si la respuesta es negativa, poco o nada se perdería: la continuidad Mill-James permite que mi investigación siga su curso; sin embargo, si la respuesta es afirmativa, la plausibilidad de que el pensamiento pragmatista derivado de la obra de estos autores británicos determinase de algún modo la filosofía orteguiana allende su común *pathos* liberal se vería sustentada de una manera más firme.

¹ Aunque ya me he referido a él más arriba, es clave el texto de Max FISCH, «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism», en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 15, No. 3 (Jun., 1954), pp. 413-444.

Hasta hoy, las investigaciones que se han hecho sobre Bain en España son nulas: en todo caso, se menciona su nombre de vez en cuando, generalmente a causa de sus obras de psicología o de lógica². Así, la presencia de este autor en nuestro país es una investigación que aún está por hacer y que, no siendo decisiva en esta tesis, no llevaré a cabo por el momento. Lo que voy a hacer es ceñirme a una perspectiva muy concreta: tratar de determinar si Ortega pudo ser conocedor de la existencia de este autor y de su obra, sin concretar hasta qué punto pudo ser influido por ella. Con ello, como he anunciado más arriba, sólo pretendo dar un apoyo lateral a mi tesis fundamental, a la par que abrir una posibilidad investigadora futura. Debo señalar que autores como Armenteros o Graham en ningún momento se refieren a este autor en sus estudios, algo que me parece absolutamente digno de mención por lo que revela respecto a la diferencia entre mi enfoque investigador y el suyo.

En las *Obras Completas* de Ortega, Alexander Bain no aparece mencionado ni una sola vez, y tampoco en las *Cartas de un joven español*³. Sin embargo, la tesis que sostengo en este capítulo es palmaria: Ortega y Gasset supo de la existencia de este autor, y existen indicios que apuntan que debió, cuanto menos, suscitar su curiosidad al respecto.

En primer lugar, cabe destacar que la obra de Bain estaba a disposición de Ortega; y no sólo estaba a su disposición “sin más”, sino que pudo acceder a ella en español: desde los años ochenta del siglo XIX, hubo diversas traducciones a nuestra lengua por parte de Alfonso Ordax y Francisco Beltrán (en 1875 aparece *Lógica inductiva y deductiva*; en 1880 se traduce *Lógica de las matemáticas*; en 1881, los brevísimos *Lógica de la biología*, *Lógica de la química*, *Lógica de la física*, *Lógica de las ciencias de clasificación: mineralogía, botánica, zoología*; en 1882, *Lógica de la medicina*; en 1883 y 1884 se traduce *Lógica aplicada*; en 1888 aparece en nuestro país *Las ideas de Darwin* junto a *La ciencia de la educación*; el segundo de dichos libros vuelve a

² Por ejemplo, aparece mencionado tres veces en Estrella TRINCADO and José Luis RAMOS, «John Stuart Mill and Nineteenth-Century Spain», en *Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 33, Number 4, 2011, pp. 507-526; y aun así, las alusiones merecen una aclaración: las dos primeras, en nota al pie (p. 510, n. 14) son sólo para señalar lo siguiente: «in the Library of the Real Sociedad Económica de Amigos del País de Badajoz [sign. 53–29], there is a book by Alexander Bain, a Scot influenced by John Stuart Mill’s philosophy of association, titled *Logic of Mathematics* and translated by Alfonso Ordax (Bain 1880). According to Ordax, Bain’s logic had “perfected that of Stuart Mill”» (información extraída por los autores de José COBOS and Manuel VAQUERO, «Un texto español de lógica de las matemáticas del año 1880», en *Gaceta de la Real Sociedad Matemática Española*, 3 (3), 2000, pp. 472-482); la tercera es para indicar que Cristóbal Botella, en 1883, «despises Mill, along with Bentham and Bain, as a materialist and a champion of utilitarian ethics, who defends self-interest as the only motive that leads men to good» (p. 512).

³ José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*, Madrid: El Arquero, 1991.

aparecer en 1915)⁴, de manera que los textos de Bain se encontraban a disposición del público. También en francés pudo leerlas, si es que no tenía acceso directamente a la versión original en inglés.

Ahora bien, el mero hecho de que un autor esté traducido al castellano y al francés no demuestra nada, naturalmente. Sin embargo, si hubiese algún motivo que empujase a Ortega a interesarse por este autor, la disponibilidad de sus obras en nuestro idioma será una facilidad más a tener en cuenta para su consulta. ¿Qué podría llevar a nuestro filósofo a considerar la obra de este autor? Fundamentalmente, una cosa: su notoria presencia en la cultura de su entorno⁵.

Para empezar, conviene destacar un detalle significativo: entre otras muchas cosas, Alexander Bain es reconocido hoy por ser el fundador de la revista *Mind*, editada en Oxford y aún en funcionamiento⁶. No es improbable que algún ejemplar cayera en manos de Ortega, dada la importancia de dicha publicación (el propio James publicó en ella algunos de sus más importantes textos, recogidos en *El significado de la verdad*; asimismo, Bertrand Russell colaboró en dicha revista –por ejemplo, en 1905 con el célebre texto «Sobre la denotación»–). Si a ello añadimos que el propio Bain escribió algunos artículos en la misma, y sumamos las referencias a su persona y obra llevadas a cabo en sucesivos números por investigadores diversos, cabe pensar que Ortega pudo tener un primer acceso a su pensamiento.

Pese a que lo indicado hasta este punto me parece plausible, podemos dar el salto hacia el campo de la certeza. Así, he señalado que la presencia de Bain es notoria en el ámbito intelectual que rodea a Ortega, haciendo que éste tropiece en numerosas ocasiones con su nombre; ahora voy a mostrar hasta qué punto es así.

Que en España Bain tenía una cierta importancia lo evidencia la formación recibida nada menos que por Miguel de Unamuno. Así, en la famosa carta que dirigió a Federico Urales probablemente en 1901 (famosa por explicitar su célebre crisis

⁴ Esta información está fácilmente accesible en el catálogo online de la Biblioteca Nacional de España, introduciendo en el campo de búsqueda “Autor” la palabra clave “Bain, Alexander”.

⁵ Cabe destacar que Graham, por ejemplo, no menciona ni una sola vez a Bain en *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, op. cit.; por su parte, Armenteros lo menciona tres veces, aunque siempre en nota al pie y como vaga referencia a la genealogía del pragmatismo (peirceano, particularmente); cf. *El pragmatismo de Ortega*, op. cit., pp. 94, 209 y 218. Todo ello pone muy de manifiesto dos cosas: la invisibilidad de la obra de este autor a la que ya me he referido, y ciertas insuficiencias en las aproximaciones a la relación entre Ortega y el pragmatismo realizadas hasta ahora. Considero que la superación de tales insuficiencias, relativas a las relaciones entre nuestro filósofo y la corriente pragmatista mediada por otros autores (Mill, Bain, Bergson, etc.), es uno de los puntos fuertes de esta investigación.

⁶ Debo mi agradecimiento en este punto al doctor Aníbal Monasterio Astobiza, que puso en mi conocimiento este dato.

nocturna en 1897), destaca algunos autores que le influyeron notoriamente... y entre ellos se cuenta Bain:

Difícil me sería precisar los orígenes de mi pensamiento, porque en un período de diez o doce años, del 80 al 92, leí enormemente y de cuanto me caía en las manos, sobre todo de psicología (de psicología fisiológica, Wundt, James, Bain, Ribot, etc., a que he hecho unas oposiciones) y de filosofía (he hecho otras a metafísica), aparte de mis estudios filológicos.⁷

No es el único gran referente intelectual español que toma en consideración a Bain. Nada menos que Santiago Ramón y Cajal, con el que Ortega intercambió cartas hasta la muerte del médico, consideró la obra del autor escocés. Tal y como relata López Piñero, entre el manuscrito original y el texto definitivo que presentó Cajal para obtener la cátedra de anatomía en la Universidad de Valencia en 1883 sólo hay una diferencia significativa, precisamente la añadidura de un párrafo de Bain, en concreto procedente de *Lógica inductiva y deductiva*⁸.

A estos dos autores (Unamuno y Ramón y Cajal) podríamos sumar a otros menores, recogidos por Carpintero en su *Historia de la psicología en España*: Javier Llorens y Barba o Simarro⁹; y también podríamos investigar hasta qué punto filósofos como Nietzsche¹⁰ o Husserl toman en consideración las doctrinas de Bain (la influencia de Bain en Husserl ya la advirtió Carl Stumpf¹¹). Sin embargo, en la mayoría de estos

⁷ Manuel PADILLA NOVOA, *Unamuno. (1864-1936)*, Madrid: Ediciones del Orto, 2000, p. 47; la carta apareció originalmente en Federico URALES, *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona: Laia, 1977, pp. 160-163.

⁸ Cf. José María LÓPEZ PIÑERO, *Santiago Ramón y Cajal*, Valencia/Granada: Universitat de València y Universidad de Granada, 2006, pp. 167-169.

⁹ Cf. Helio CARPINTERO, *Historia de la psicología en España*, Madrid: Eudema, 2004, pp. 105, 137, 144-151, etc.

¹⁰ Que Nietzsche leyera a Bain lo sugieren diversos autores; por ejemplo, Thomas H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, 2008, p. 87.

¹¹ En la introducción que Ulrich Claesges hizo de *Ding und Raum*, (que es el Volume VII de las *Collected Works* de Husserl) se señala lo siguiente: «Of crucial importance for Husserl was also a theory of the Englishman Alexander Bain (1818-1903), as reported by Carl Stumpf [en su libro *Vom psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*]. Bain was the first to make a special kind of sensation responsible for the fact what is seen (as well as what is touched) always appears in a spatial order, with parts outside of parts. He assumes a special sense, residing in the muscles, by which movements (as well as states of tension in the muscles) are sensed [así lo dice el propio Bain en *The senses and the Intellect*, London, 1855]. Stumpf writes about Bain's theory: "Space is not developed out of the qualities of the senses with which we ordinarily believe that we sense space, thus out of color-sensations and tactile sensations, but, instead, from the addition and preponderant accentuation of a new sense, whose sensations are conjoined with those of the remaining senses. This is how we designate the muscle-sense, i. e., the series of sensations we receive through the activity of our muscles" [Stumpf, p. 37].

This theory and its variants, which see the origin of the representation of space in some sorts of sensation of movement, necessarily require, however, determinate psychological and anatomical presuppositions. Concerning the conjunction of the muscle-sense and of its sensations of movement with the sense of sight

casos cabría una crítica: que Ortega no leyera precisamente estos pasajes (el texto de Unamuno es una carta, el texto de Cajal no deja de ser una obra técnica, pudo no conocer a los psicólogos mencionados...).

El escollo anterior puede salvarse con relativa facilidad: hay autores a los que Ortega leyó indudablemente y que también toman en cuenta la obra de Bain. Por supuesto, en esta lista habría que incluir a Peirce, al que Ortega menciona dos veces en las *Obras completas* (OC VIII, 129 y 262); y, por supuesto, a William James, que cita explícitamente a Bain en innumerables ocasiones, incluso ubicándolo como modelo, por ejemplo, en un momento crucial de *Las variedades de la experiencia religiosa*¹².

Sin embargo, es igualmente evidente la presencia de Bain como accesible a Ortega en otros autores. En primer lugar, me parece interesante destacar a Marcelino Menéndez Pelayo. El autor cántabro se refiere en varias ocasiones a Bain. Normalmente, es cierto, lo hace de pasada; así, por ejemplo, en *Ensayos de crítica filosófica*, poniendo su nombre (con perfecta lógica) junto al de Stuart Mill:

El relativismo escéptico de Enesidemo llevaba en sus entrañas el germen de una manera de *positivismo*, que luego se desarrolló plenamente en los médicos que siguieron sus

and the sense of touch, Stumpf writes: "For here, in virtue of the anatomical relations, there takes place precisely such a configuration of the anatomical relations, there takes place precisely such a configuration of the relevant sense-nerves with apparatus of the musculature that this peculiar combination of the sensations of color (and touch) with the sensations of the muscles must be formed" [ibid., p. 48].

It was precisely the principle of the phenomenological reduction which allowed Husserl to construct, upon the concept of the sensation of movement, his theory of the constitution of space. That is, through this principle, Husserl could free the concept of the sensation of movement from all physiological and anatomical –i. e., transcendent– presuppositions, without needing to discard the purely descriptive findings attached to the concept. Sensations of movement, like the sensations of the particular senses, are "pure phenomena". Even the specifically present moment of movement is a pure phenomenon: it is the consciousness of an actual or potential action understood as an "I move myself". Husserl says in regard to the concept of the sensation of movement: "The phrase is usually related to what is self-moving, and it will then be understood psychologically. To exclude this psychological meaning, we will employ the term kinaesthetic sensation, which, as a foreign word, is less misleading. Naturally, in the case of 'eye-movements, head-movements, hand- // movements', etc., have to do with continuous sequences of sensations which terminate at will, and every phase of which can extend, with unchanged content, into a duration. These unchanged sensations thus provide us with pure and simple kinaesthetic sensations versus kinaesthetic changes or sequences. We naturally will not determine the concept of this group of sensations psychologically, or psychophysically but phenomenologically" [epígrafe 46 del libro, concretamente la página 136 de esta edición]. The totality of possible kinaesthetic sequences which pertain to one "organ" are called by Husserl a kinaesthetic system [en la página 159 de esta edición, correspondiente al epígrafe 55]» (Edmund HUSSERL, *Things and Space: Lectures of 1907*, Translated and edited by Richard Rojcewicz, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. XXVI-XXVII).

¹² William JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1999, p. 332.

huellas, pelo que está ya tan acentuado en su teoría *de los signos*, que por ella se le ha comparado con Bain y con Stuart Mill y con todos los maestros de la lógica inductiva.¹³

También de pasada se refiere a Bain, de nuevo junto a Mill (y otros) en el segundo volumen de *La ciencia española*. Dice:

Todo esto lo dice de buena fe, sin duda, el Padre Fonseca, y con la misma buena fe le respondo yo, que por verdadero católico me tengo, y, con todo eso, no se me ha ocurrido nunca *reírme* de hombres tales como Hegel, Stuart Mill, Herbert Spencer, Bain, Tyndall y tantos otros. Lo que se me ha ocurrido es dolerme de ver tan poderosos entendimientos y tanta suma de positiva cultura empleados en el mal. Si los católicos damos en *reírnos* de la ciencia de los impíos, y no en refutarlos, los impíos se reirán de nosotros, y daremos tristísima idea de nuestro estado intelectual. Pero, ¡ya se ve!, es mucho más cómodo destrozarnos dentro de casa con las necias disputas de *catolicismo liberal* y otras análogas, que buscar a los adversarios en el terreno donde ellos están y aprender lo que ellos aprenden, ciencias naturales e históricas, filología exégesis crítica, lenguas antiguas, historia de la filosofía, todos esos estudios aborrecidos de muerte por el Padre Fonseca, que hoy viene clamando contra los helenistas y los hebraizantes, como clamaban los enemigos de Reuchlin, como clamaban los enemigos de Erasmo.¹⁴

Si me he permitido transcribir una cita tan larga, a pesar de la fugacidad con que se menciona a Bain, es precisamente porque no deja de haber un cierto elogio a su obra, y ello en un doble sentido: primero, porque lo incluye en una lista en la que también aparecen el ya mencionado Mill, Spencer y nada menos que Hegel; y segundo, porque frente a la propuesta del Padre Fonseca, considera que en modo alguno hay que reírse de su filosofía: hay que tomarse en serio lo que hacen estos autores, aunque sea para combatirlos.

Sin embargo, la referencia más importante a Bain para esta investigación son las cuatro veces que en poco espacio se refiere a él (y a su obra *The Emotions and the Will*) Menéndez y Pelayo en *Historia de las ideas estéticas en España*¹⁵. Y no sólo es más interesante porque se detenga algo más en su doctrina, sino porque trae a colación al autor escocés a la hora de analizar la obra de Ruskin. A éste se refiere Ortega en dos

¹³ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958, p. 155.

¹⁴ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española*, volumen II, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, p. 248.

¹⁵ Cf. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. II, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, pp. 404-408.

ocasiones: muy brevemente en «La *Sonata de estío*, de Don Ramón del Valle-Inclán» (OC I, 23) y, sobre todo, en el «Ensayo de estética a manera de prólogo» (concretamente, en el apartado I de dicho texto, titulado «Ruskin, lo usadero y la belleza», OC I, 665-666). No creo que sea imposible que Ortega leyera las palabras de Menéndez Pelayo sobre Ruskin y, por ende, que se topase con el nombre de Bain.

Otro autor querido por Ortega, y al que me referiré en capítulos posteriores, es Henri Bergson, a quien ya puse en relación con Bain en las primeras páginas del primer capítulo. Prometía entonces profundizar algo más en la cuestión, y he aquí el dato: Bergson cita el nombre de Bain, por lo menos, cuatro veces en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*¹⁶ (texto que Ortega ha leído y al que se refiere en diversas ocasiones (OC I, 1013; VII 268 y VII, 539) y una en *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*¹⁷, texto que también es mencionado por Ortega (OC I, 1014). Parece difícil obviar estas apariciones.

Si aún quedasen dudas sobre la plausibilidad de que Ortega tuviese buenos motivos para leer a Bain, y desde luego con esto se certifica que conoció su nombre, conviene aludir a un último autor: Franz Brentano. Que Brentano fue un autor altamente considerado por Ortega es algo bien estudiado¹⁸; pero lo que nos interesa destacar es que el filósofo español conoció y tuvo a mano las traducciones de *Psicología desde el punto de vista empírico* (traducida por Gaos) y *El origen del conocimiento moral* (traducida por García Morente), ambas prologadas por él. Respecto a la segunda, aparece una mención a Bain¹⁹, lo cual no es demasiado. Sin embargo, en la *Psicología* aparece treinta y siete veces. Y todas ellas en la parte que Ortega mandó traducir, que sólo es una selección del total de la obra²⁰. Resulta imposible pensar que el filósofo español no se interesó por el interlocutor de Brentano en su obra más conocida.

Así las cosas, considero probado que Ortega debió conocer el nombre de Bain. Además, es muy plausible que se hiciera una idea general de algunas de sus tesis, y no

¹⁶ Henri BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, pp. 27, 72 (dos veces) y 116, donde cita –como Menéndez Pelayo– *The Emotions and the Will*.

¹⁷ Henri BERGSON, *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 90.

¹⁸ Cf. Helio CARPINTERO, *Historia de la psicología en España*, op. cit., p. 240; y los textos de Enrique Lafuente Niño, a quien agradezco su generosidad al darme indicaciones al respecto: «El 'Sistema de Psicología', de Ortega y Gasset», en *Anales del Seminario de Metafísica*, 17, 1983, pp. 51-74; y «La psicología de Brentano. Una aproximación desde Ortega», en *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 30, núm 2-3, 2009, pp. 177-185.

¹⁹ Cf. Franz BRENTANO, *El origen del conocimiento moral*, Madrid: Tecnos, 2002, p. 45.

²⁰ Cf. Franz BRENTANO, *Psicología*, Madrid: Revista de Occidente, 1935, pp. 10 n., 23, 25-27, 34-37, 78-82, 87-88, 100-102, 106-110, 146 n. I, 150, 175 y 191.

puede descartarse que leyera algunas de sus obras. De esta manera, si por el lado anglosajón la cadena Mill-Bain-pragmatistas está fundada, considero que tiene sentido hablar de una clara influencia de Mill en Ortega y de una plausible presencia en su obra del pensamiento de Bain, lo cual dota de mayor sentido a la (por ahora) hipotética relación entre Ortega y el pragmatismo americano. Ha llegado el momento de abordar el punto central de esta investigación.

SEGUNDA PARTE

ORTEGA Y EL PRAGMATISMO AMERICANO: JAMES Y DEWEY DESDE LA PERSPECTIVA LIBERAL

CAPÍTULO 3. ORTEGA FRENTE A WILLIAM JAMES: INFLUENCIAS Y CONFLUENCIAS.

1. Detalles menores.

Aunque, como se ha intentado poner de manifiesto en la introducción, el objetivo de esta investigación no es ser un documento meramente historiográfico (tal y como señalé en la introducción, Graham ha documentado suficientemente qué y probablemente cuándo leyó Ortega al célebre autor norteamericano¹) sino propositivo, será pertinente trabar una relación entre James y Ortega que permita manifestar el existente *pathos* común sobre el que articular toda mi propuesta. Para ello, voy a construir este capítulo central de la tesis siguiendo un patrón similar al empleado en el capítulo dedicado a la relación entre Ortega y Mill. Así, el primer paso será tratar de evidenciar que este *pathos* común puede ya entreverse en un primer golpe de vista, bien sea por detalles aparentemente intrascendentes si se toman de forma aislada, bien en puntos que resultarán ser completamente sustantivos especialmente tomados en coalición. En este sentido, es menester aludir en primer lugar a un probable tópico que conviene matizar (si es que no desmontar). Si alguien piensa en el establecimiento de la conexión entre el pensamiento orteguiano y el pragmatista, probablemente se verá tentado a limitarlo a las alusiones de Ortega a lo que él llama *campos pragmáticos* (cf. *El hombre y la gente*, OC X, 187 ss.; y, donde quizá haya sido más atendido por la relevancia de Heidegger, «En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”», OC X, 380-382): esa articulación de las cosas formando «arquitecturas de servicialidad» en función de su *ser para*. Sin embargo, me parece que esto es quedarse en lo más alto de la superficie por la utilización de una palabra (*pragmático*) que no debe suponer desorientación para el investigador.

Ciertamente, un estudio como el presente parte de una dificultad que ya se señaló más arriba: la forma de expresarse tanto de James como de Ortega, alejada de los cánones academicistas habituales en filosofía, implica que algunas ideas subyacentes no se perciban con claridad, y que aparentes semejanzas sean en realidad falsas por un uso poco técnico de los conceptos (o, en el caso de James, por la dificultad inherente a la

¹ En concreto, y a modo de ejemplo-resumen, Graham señala que Ortega poseyó por lo menos cuatro obras de James: *Principios de psicología* en castellano; *La voluntad de creer* en edición alemana; y *Un universo pluralista y Pragmatismo* (con el célebre prólogo de Bergson) en ediciones francesas. Cf. John T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of Life in José Ortega y Gasset*, op. cit., p. 147.

traducción de textos en los que se ha tendido a favorecer la comprensión por el público general respecto al uso preciso de la terminología; dificultad en la traducción que, en opinión justificada de algunos autores, ha profundizado la ya escasa presencia del filósofo estadounidense en la filosofía española²); problema o peculiaridad que tanto Ortega como James sabían que existía y que hicieron su seña de identidad, pese a que en ocasiones se sintieran injustamente incomprendidos³.

Este paralelismo aparentemente intrascendente se manifiesta también en una exigencia hacia la filosofía que, como se verá en páginas posteriores de esta investigación, es mucho más relevante de lo que parece: la de estimular tanto al productor de dicha filosofía como a su potencial receptor. Esto es tanto como exigir a la filosofía no sólo que se adapte a la época en que tiene lugar su enunciación, sino también la necesidad de que atañe al ser humano del que emana el aparato filosófico de la teoría⁴ (ese «hombre que hay detrás de todo físico» [OC II, 705] al que me he referido más arriba): «Nada –dice James– puede ser más absurdo que esperar el triunfo definitivo de una filosofía que se niegue a legitimar, enfáticamente incluso, nuestras tendencias emocionales y prácticas más poderosas»⁵. Como se verá, esta cara humana del filósofo será uno de los puntos determinantes de esta relación, y apoyándome en terminología de Mannheim (en concreto, lo que este autor llama *factores existenciales*⁶, diferenciándolos de los *factores teóricos*) podré expresar su radical importancia para los propósitos de mi investigación.

Aunque se desarrollará pormenorizadamente en los apartados subsecuentes de este capítulo, parece oportuno advertir de inicio algunas afinidades entre los dos autores considerados, empezando por una cierta desconfianza respecto a las masas frente a las

² Así, por ejemplo, Yvars, cuando señala en su estudio introductorio a *Las variedades de la experiencia religiosa*: «...si traducir ha de ser traicionar, a buen seguro no han de faltar motivos de discrepancia en la versión de un texto de la densidad y complejidad que el simple apellido James sugiere a cualquier mediano lector. No es casual la escasas fortuna en el mundo de expresión española de la obra entera del gran filósofo del pragmatismo» (William JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1999, p. 9).

³ «Mi libre, desenfadado, y personal modo de escribir, especialmente en *Pragmatismo*, me ha convertido en objeto de rechazo por muchas mentes académicas respetables y estoy cansado de despertar ese sentimiento que probablemente incrementaré si doy más conferencias», se lamentaba James (*The Letters of William James*, vol. II, by William James, A Henry James and William James, Jr., p. 265, Proyecto Gutenberg. <http://www.gutenberg.org/ebooks/38091>); puede verse un comentario a este pasaje en el reciente estudio introductorio de Mougán a *Pragmatismo* (William JAMES, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2017, p. 12).

⁴ Cf., por ejemplo, William JAMES, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Barcelona: Marbot, 2009, pp. 123-124.

⁵ Ibid., p. 129.

⁶ Cf. Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México DF: FCE, 2004, p. 304.

clases formadas que se ha destacado mucho respecto a la filosofía orteguiana y bastante menos al hablar de James⁷; continuando por un similar paso del método epistemológico al metafísico-ontológico (al menos, según ciertos autores⁸; otros, como Graham, se mantienen a otro nivel al considerar a Ortega «As a Jamesian pragmatist at metaphysical basis but neo-Kantian in his graduate training»⁹, obviando por cierto lo que de neokantiano pueda haber en James); un posible paralelismo entre «Sobre una cierta ceguera de los seres humanos» e *Ideas y creencias*¹⁰, por un lado, y entre «Los tigres de la India» y «Conocimiento, objeto y las tres distancias de éste»¹¹, por otro; y llegando a otros detalles mucho más accesorios pero llamativos: el uso de una misma cita de Chesterton al comienzo de *Pragmatismo* y de *Meditaciones del Quijote*, aunque con intenciones opuestas¹². Por supuesto, habrá de tomarse en consideración una posibilidad: que Ortega participe de una misma tradición que los autores pragmatistas, la cual caracteriza acertadamente Ramón del Castillo del modo siguiente:

...creo que el pragmatismo no se desarrolló como tal doctrina, sino como una tradición con prolongaciones y móviles muy variados.

Una actitud o una tradición se reconoce más por sus intereses y preferencias, por lo que se considera un problema característico o por el tipo de analogías que se utilizan para analizar problemas, que por sus doctrinas, sistemas o programas. Por ejemplo, observando los modos en los que los filósofos creen aclarar un problema a través del análisis de otro se reconocen partes de una tradición.¹³

⁷ Aunque volveré a ello, véanse los comentarios sobre el asunto vertidos por Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*, Madrid: Editorial Complutense, 2008, pp. 108-109.

⁸ Así lo señala Armenteros: «Nuestra idea es que lo que James hizo aplicando su felicísima intuición antirracionalista primero a la epistemología, asegurando que la verdad está al final del proceso y no al principio, y luego a los conceptos de Dios, lo Uno, Razón, Ley, Materia, Espíritu, Yo... convirtiendo entonces el pragmatismo no solo en un método para alcanzar la verdad sino en el contenido específico de una metafísica particular; es lo que Ortega hizo con la ontología o idea del Ser en donde el racionalismo esencialista habita como en una “creencia”» (Eduardo ARMENTEROS CUARTANGO, «Del principio de “razón suficiente” (de Leibniz) a la pragmática noción de “real imposible” (de Ortega)», en *Thémata. Revista de filosofía*, nº 36, 2006, p. 52).

⁹ John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit., p. 38.

¹⁰ Sobre esto, véase: José Mauricio de CARVALHO, «O diálogo entre o raciovitalismo de Ortega y Gasset e o pragmatismo de William James», en Aldir CARVALHO FILHO et alii, *Pragmatismo e questões contemporâneas*, Rio de Janeiro: Arqumedes Edições, 2008, p. 118.

¹¹ *Ibíd.*, p. 120.

¹² Cf. Eduardo ARMENTEROS CUARTANGO, «Ortega y el espíritu del 98. El pragmatismo como transfondo: Ortega, Maezty y Baroja», en *Anuario filosófico*, XL/2 (2007), p. 364.

¹³ Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Madrid: UNED, 1995, pp. 41-42.

Por supuesto, cabe analizar el hecho de que, además de John Stuart Mill y Alexander Bain, Ortega y James tuvieran presentes a los mismos autores aunque fuese de forma diferente; y, como punto culminante, tiene pleno sentido que me refiera a las posibles lecturas directas que el pensador español hizo de las obras del filósofo y psicólogo norteamericano, sobre el que de manera temprana (en torno a 1916) debatía ya con Vela¹⁴.

Este popurrí de anotaciones de diferente peso, que como digo se justificarán debidamente más adelante, responde a un motivo puramente estratégico: señalar que hay múltiples caminos que hubieran explicado un interés en emparentar de una u otra manera a Ortega con el pragmatismo americano, y especialmente con el jamesiano; algunas incluso, si se me permite la expresión coloquial, “dan en la vista”, como el hecho insistente en apuntar a los veinticinco años de edad de un hombre (o una mujer) como el momento en que parece quedar configurado lo que podrá ser o no ser (OC VI, 391)¹⁵. Que no se hayan hecho numerosas aproximaciones a este paralelismo, en suma, resulta sorprendente y es algo a lo que trataré de dar explicación también, pues con ello se abrirá un nuevo horizonte de estudio que me parece fructífero.

2. Enemigos comunes.

Una forma de emparentar a nuestros dos autores, justificando de forma muy clara su *pathos* común, es mostrar que en líneas generales comparten un buen número de enemigos o rivales, y en muchas ocasiones desde una misma perspectiva. Hacer un mero listado enunciándolos ya da una buena idea de la cantidad de líneas que podrían trazarse en este sentido. Así, hay varias características que James cumple nítidamente: una posición antiabsolutista en el plano intelectual¹⁶ y, como su necesario complemento, una postura antidogmática¹⁷ enfrentada al racionalismo¹⁸ francés, algo que ya Durkheim (en un raptó un tanto chauvinista) denunció de manera temprana¹⁹; una visión anti-

¹⁴ Cf. Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*, Madrid: Taurus-Fundación Juan March, 2014, p. 201.

¹⁵ James repite esta idea de manera insistente: véase, por ejemplo, *Principios de psicología*, México DF: FCE, 1994, pp. 99-100; o las *Talks to Teachers* en William JAMES, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, New York: Library of America, 1992, pp. 802-803 y 805-807.

¹⁶ Cf. *El significado de la verdad, Una secuela de Pragmatismo*, Barcelona: Marbot, 2011, pp. 123-124; y, por ejemplo –aunque todo el libro aborda el asunto–, *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Buenos Aires: Cactus, 2009, p. 186.

¹⁷ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1999, p. 24.

¹⁸ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 64-65.

¹⁹ Cf. Emilio DURKHEIM, *Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires: Editorial Schapire, 1969, p. 51.

escéptica²⁰, aunque sea por motivos y necesidades puramente pasionales²¹ (en esto coincidirían, según Putnam, todos los pragmatistas desde Peirce²²); además, James es un anti-positivista²³, con todos los matices que será necesario hacer sobre este punto en páginas ulteriores (no se olvide que autores como Graham filian tanto a Ortega como al pragmatismo situando a Comte como antecedente común²⁴, si bien llegando a afirmaciones tan interesantes como controvertidas²⁵); el autor norteamericano sostiene una moderada postura anti-romántica²⁶; es la suya una filosofía en cierto sentido anti-platónica, heredada de Bergson²⁷, como lo es también la orteguiana al menos en el plano estético (OC II, 177); en cierto grado, y relacionado con algunas de las caracterizaciones

²⁰ Dice James: «Estamos deliberadamente resueltos a postular que existe la verdad, y que es el destino de nuestras mentes alcanzarla, por mucho que el escéptico no lo haga así. Por tanto, nos separamos en este punto de él» («La voluntad de creer», en William K. CLIFFORD y William JAMES, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid: Tecnos, 2003, p. 153). En este punto en concreto me remito a esta traducción de Tecnos porque, aunque sólo incluye el primero de los textos de James que conforman el libro *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, me parece una traducción más próxima al texto original que la aparecida en Barcelona: Marbot, 2009, que será sin embargo a la que me refiera en adelante salvo que se explice lo contrario.

²¹ Cf. «La voluntad de creer», en William K. CLIFFORD y William JAMES, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid: Tecnos, 2003, p. 152 (ed. Marbot: p. 51); lo aclara bien Mougán en su estudio introductorio a *Pragmatismo* (Juan Carlos MOUGÁN RIVERO, «Introducción», en William JAMES, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2017, p. 26). No obstante, salvo que se indique lo contrario, citaré por la edición de Ramón del Castillo: William JAMES, *Pragmatismo*, Madrid: Alianza, 2007.

²² Hilary PUTNAM, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 36.

²³ De manera indirecta, puede intuirse el anti-positivismo jamesiano en *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 101, nota 34. Por su parte, señala Orozco: «Si el positivismo se empeña en rebajar lo ideal a lo real, el Papini de James [al cual está reivindicando] enfatiza “nuestro deber de transformar el mundo real en una copia tan aproximada al ideal como nos lo permita”» (José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, Barcelona: Gedisa, 2003, p. 92; la cita de James procede de: William JAMES, «G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy», en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. II, nº 13, 21 de junio de 1906, pp. 337-338).

²⁴ Cf. John T. GRAHAM, *Theory of History in Ortega y Gasset. “The Dawn of Historical Reason”*, Columbia and London: University of Missouri Press, 1997, pp. 69-70.

²⁵ Dice Graham: «Comte was the source, never fully acknowledged, of Ortega's basic conception of historical crises and transitions separating relatively stable epochs of civilization. He found the same idea in Comte's master, Saint-Simon, although he may have first encountered a historical crisis in Renan's treatment of the religious crisis in antiquity» (Ibid., p. 221). Aunque me parece verdaderamente interesante trazar una línea de continuidad entre Comte y Ortega de un modo que quizá no se ha explorado del modo debido, me parece un exceso decir que el autor francés sea la fuente de Ortega respecto a la concepción de las crisis históricas.

²⁶ Como siempre que se trata de posicionarse ante una época, y en particular si la época es temporalmente próxima, las rupturas son graduales; dicho de otro modo, es evidente que hay rasgos románticos en James. De este modo, cuando me refiero a su anti-romanticismo lo hago pensando en su posicionamiento consciente frente a tal tendencia; posicionamiento deliberado que podemos encontrar de forma insinuada, por ejemplo, en: «¿Merece la vida ser vivida?», en *La voluntad de creer...*, Barcelona: Marbot, 2009, pp. 84-85; de forma mucho más clara, podemos remitirnos al capítulo XXV de los *Principios de psicología* (México DF: FCE, 1994, pp. 930-931), donde James, pese a su pretendida asepsia, identifica al romanticismo de un modo que será muy relevante para establecer un paralelismo con la manera orteguiana de concebirlo en textos como *La deshumanización del arte*.

²⁷ Cf. *Un universo pluralista...*, op. cit., 160.

anteriores, es un autor anti-subjetivista²⁸; su filosofía es anti-teleológica²⁹, rasgo que autores afines como Mead atribuyen a toda la corriente pragmatista³⁰; etc.

De los puntos tan sumariamente esbozados en el párrafo previo, como he señalado, serán retomados aquellos que considero más relevantes para el análisis que pretendo llevar cabo. Creo, sin embargo, que hay algunos de ellos que podemos agrupar bajo una etiqueta general que las dote de unidad: la crítica al positivismo cientifista que consideraba el mundo explicable empleando únicamente términos, conceptos y preguntas propios de la ciencia físico-natural (algo propio de la época de la fe en la razón que tuvo sus últimos impulsos en torno a 1900, OC VI, 49 ss.). Lo señalo explícitamente porque es quizá la manera más sencilla de introducir el tema a trabajar y que llevará a la consideración de las creencias fundamentales de una época y de lo que Mannheim llamará factores existenciales como punto decisivo de este capítulo. Intentaré desarrollar en las líneas siguientes en qué estoy pensando.

²⁸ Véase la defensa que hace James del humanismo de Schiller y Dewey, por ejemplo, en *El significado de la verdad...*, op. cit., p. 110; o léase, más adelante en ese mismo libro, el cuestionamiento que lanza al aire cuando se pregunta: «¿Cómo es posible, pues, que nuestros críticos nos acusen tan unánimemente de subjetivismo, de negar la existencia de la realidad?» (*El significado de la verdad...*, op. cit., p. 194-195 **ESTA REFERENCIA NO ES CORRECTA: O ESTÁ EN LA P. 194 O EN LA P. 195**). Aunque no es a quien tiene James en mente, un ejemplo de acusación de subjetivismo lo encontramos por supuesto en Durkheim (*Pragmatismo y sociología*, op. cit., pp. 109-110). También autores no exactamente pragmatistas aunque sí afines y que serán aquí considerados, como Jorge Santayana, se verán en cierta necesidad de defenderse de las críticas de subjetivismo; sobre este caso en concreto, véase Ignacio IZUZQUIZA, «“Manías sagradas”: una evocación de George Santayana», en Jacobo MUÑOZ y Francisco José MARTÍN (EDS.), *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 24-25.

²⁹ Este aspecto, como podrá apreciar el lector, es de una importancia decisiva para esta investigación. Creo que los puntos en los que más fácilmente se puede identificar el pensamiento anti-teleológico de James son, por ejemplo, el momento en que afirma: «Pero, puesto que toda experiencia es un proceso, ningún punto de vista podrá ser nunca *el* último. Todos y cada uno son insuficientes e inestables, y deben rendir cuentas ante puntos de vista ulteriores» (*El significado de la verdad...*, op. cit., p. 85); ese momento absolutamente decisivo de *La voluntad de creer* en que afirma: «Es una quimera, en consecuencia, hablar de las “leyes de la historia” como si fueran algo inevitable que sólo espera a ser descubierto por la ciencia, y cuyas consecuencias son predecibles par cualquiera pero no alterables o evitables por nadie. Incluso las leyes de la física son condicionales y están plagadas de *síes*»» (*La voluntad de creer...*, Barcelona: Marbot, 2009, p. 282); y, de una manera absolutamente explícita, se lee en la Conferencia IV de *Pragmatismo*: «Quienquiera que defienda la unidad teleológica *absoluta* y diga que hay un propósito al que sirve todo pormenor del universo, dogmatiza por su cuenta y riesgo» (*Pragmatismo*, Madrid: Alianza, 2007, p. 136).

³⁰ Cf. por ejemplo George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, Buenos Aires: FCE, 2009, p. 339. Debo señalar sobre este aspecto que no comparto la interpretación que hace Ludwig Marcuse según la cual el fallo del pragmatismo, que quedaría emparentado en este punto con el marxismo, es precisamente una cierta tendencia teleológica (cf. Ludwig MARCUSE, *Filosofía americana. Pragmatistas, politeístas, trágicos*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 87). Ciertamente, él está pensando en la concepción peirceana de la ciencia y a la posibilidad-necesidad de que finalmente la verdad “abierta” sea reconocida por todos al final de los tiempos; pero extender este aspecto a todos los planos de todos los autores pragmatistas me parece un exceso imposible de sostener como espero estar acreditando en estas notas.

Conviene, en primer lugar, resolver un equívoco que debería estar superado (quizá lo esté): el elemento irracionalista típicamente jamesiano nada tiene que ver con su crítica a la concepción monolítica del mundo en términos científicos. La ciencia tiene su ámbito exitoso de aplicación (que Ortega también reconoce en tanto en cuanto se oriente al estudio de las *cosas* y no de los hombres, según *Historia como sistema*; así como en *Misión de la Universidad* reconoce que el contenido de la cultura europea de su momento viene en buena medida determinado por la ciencia, aunque no hay que equiparar por ello ciencia y cultura; cf. OC IV, 557), y James contribuyó al mismo con sus investigaciones psicológicas, incluso cuando dichas investigaciones tendieran hacia la investigación de fenómenos religiosos. Así, pese a su extensión, véase lo que nos dice en esta cita de *La voluntad de creer*:

Nuestra deuda con la ciencia es literalmente ilimitada, y nuestra gratitud hacia lo que tienen de positivo sus enseñanzas debe ser por lo tanto inmensa. Pero en mi opinión los *Proceedings* de la SIP [Society of Pshychical Research] han demostrado al menos una cosa de forma concluyente para el lector honesto; y es que el veredicto de aberración pura y simple, de preferencia gratuita por el error, de superstición sin excusa que los científicos actuales se sienten inclinados a pronunciar sobre todo el cuerpo de pensamiento del pasado es un veredicto tremendamente superficial. La perspectiva personal y romántica sobre la vida tiene otras raíces más allá de la licencia de la imaginación y la perversidad del corazón. Se han alimentado siempre de *hechos de la experiencia*, cualquiera que resulte ser ulteriormente la interpretación de esos hechos; y en ningún momento de la historia humana habría sido menos fácil que ahora –en casi cualquier otro momento lo habría sido mucho más– que un partidario suyo con alguna capacidad de trabajo reuniera un conjunto de documentos contemporáneos como los que ofrecen nuestras publicaciones...³¹

Por lo tanto, su crítica –y esta es una forma tan breve como precisa de resumir la tesis general de este comienzo del capítulo– sería *la misma* que la orteguiana sobre el particular: lo que la ciencia no puede hacer es dar respuesta a preguntas últimas o primeras del ser humano. Nada más, pero tampoco nada menos: aunque es anterior, James no está alejado del planteamiento de Mannheim (en quien influye de forma evidente) cuando éste plantea a finales de los años veinte que «el tratamiento formal no

³¹ William JAMES, «Los logros de la investigación psíquica», en *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 361.

agota todo cuanto se puede saber respecto del mundo, y menos de la vida psíquica de los seres humanos»³².

Siguiendo esta línea de pensamiento, puedo exponer de forma condensada y sin dificultad los puntos de la crítica a los que conviene atender. En primer lugar, y sin género de duda, es preciso ubicar esta crítica al carácter omniabarcante a la ciencia físico-natural en el marco más general de la crítica al racionalismo a la que me he referido más arriba y que encontramos en lugares señalados de la obra de James³³ y de Ortega (claramente en *El tema de nuestro tiempo*, con su apuesta por la vitalización de la razón); un racionalismo estrechamente emparentado con el absolutismo que (según ya he señalado) será el enemigo explícito de James en obras como *Un universo pluralista*.

Ahora bien, es conocido el hecho de que la crítica al racionalismo en James sólo se comprende de manera precisa si se pone en relación con otra crítica: al empirismo en sentido lato, tendente a derivar en un cierto relativismo³⁴ o escepticismo. La terminología que él emplea para caracterizar ambos modos de concepción de la realidad la encontramos de forma clara en *Pragmatismo* cuando habla de «espíritus selectos» racionalistas y «espíritus rudos» empiristas³⁵. Y es que no ha de haber confusión: por muy empirista que sea la postura jamesiana,

Los pragmatistas no podemos, por lo tanto, asociarnos sistemáticamente a los rudos de espíritu cuando rechazan toda noción de un mundo más allá de nuestra experiencia finita. Una mala comprensión del pragmatismo consiste en identificarlo con la mentalidad ruda positivista; dar por supuesto que menosprecia toda noción racionalista como una simple verborrea y artificio; o que gusta de la anarquía intelectual como tal y prefiere una especie de mundo de lobos desatados y fieros, sin un amo o collar que los sujete a algún producto filosófico académico y formal.³⁶

³² Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México DF: FCE, 2004, p. 51.

³³ Véase, por ejemplo, el prefacio a *El significado de la verdad*, op. cit., pp. 13-16. En ese punto, como es conocido, va a relacionar James sus tesis previas con su doctrina (coherente con ellas) denominada *empirismo radical*, cuya manifestación más palmaria encontramos en *Un universo pluralista*. Que la crítica al racionalismo exacerbado se va a mantener en dicho libro es algo bien conocido, especialmente claro en *Un universo pluralista*, op. cit. p. 212. Ahora bien, también en textos como *Las variedades de la experiencia religiosa* se mantiene sistemáticamente este posicionamiento, y lo propio ocurre en *Pragmatismo*. Reaparecerá la cuestión de forma directa e indirecta en esta investigación.

³⁴ Para el enfoque adoptado en esta investigación, creo que es pertinente comprender la relación entre relativismo, pluralismo y objetividad que se desprende (de forma implícita pero, a mi modo de ver, muy clara) de lo que dice Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía*, op. cit., pp. 80-81, 301 y 320. Volveré sobre la cuestión más abajo.

³⁵ William JAMES, *Pragmatismo*, Madrid: Alianza, 2007, pp. 60 ss.

³⁶ *Ibíd.*, p. 211.

A ello añadirá, algunas páginas más tarde, una idea decisiva: el pragmatismo (al menos, aclararía yo, el suyo) pretende ejercer en cierto modo de mediador entre el espíritu rudo y el espíritu selecto³⁷ (mediación que como se desprende de toda la obra jamesiana tenderá entre otras cosas a enfrentarse a posiciones y derivas nihilistas³⁸); o, en términos de *Un universo pluralista*, la apuesta de James es por un empirismo «corregido»³⁹ que, como todo empirismo, se vincule a un pluralismo⁴⁰ que será determinante para los intereses de esta investigación. De nuevo, el eco de estas ideas resuena indudablemente en la apuesta de *El tema de nuestro tiempo* y su opción por disolver dicotomías tales como las existentes entre relativismo y racionalismo (cf., por ejemplo, OC III, 572-577: este nuevo modo de plantear problemas es, precisamente, el tema de su tiempo).

3. Fuentes y contexto comunes.

Resumiré brevemente las pocas páginas que llevo de capítulo para intentar aclarar lo que, en realidad, es una idea sencilla: por una parte, se ha mostrado a vista de pájaro que la relación entre James y Ortega podría haberse abordado desde muchas perspectivas, aunque no se haya hecho; por otra, también de manera sumamente superficial, se ha señalado que ambos autores estarían tratando de responder –al menos en parte– a las mismas corrientes: escepticismo, relativismo, cientificismo positivista extremo, etc. Voy ahora a bajar un poco la velocidad para tratar de enmarcar a los dos pensadores en un mismo contexto que permita explicar tanto sus reacciones comunes⁴¹

³⁷ Ibídem, p. 213.

³⁸ Cf. William JAMES, *Las voluntades de creer...*, op. cit., p. 122.

³⁹ Cf. William JAMES, *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 16.

⁴⁰ Aunque el propio James lo señala en la referencia indicada en la nota anterior a esta, es preciso que me refiera nuevamente a la introducción a *Pragmatismo* llevada a cabo por Mougán, en la que asevera con tino: «Es cierto que, por oposición al racionalismo, James quiere enfatizar la pluralidad, la multiplicidad y la fragmentariedad. Asimismo rechaza la categoría de lo Absoluto como aparecía en el idealismo para el que era la garantía de la racionalidad en la experiencia. Pero James no desdeña completamente las posiciones monistas o la categoría de lo absoluto. Al contrario, destaca el papel que juegan en la religión proporcionando una cierta paz espiritual. James considera que la solución kantiana que impone trascendentalmente la unidad y continuidad sobre una experiencia que aparece reducida a mónadas inconexas que nos ofrecen una realidad fragmentaria y dispersa es una solución falsa. Por el contrario, como resalta en *Pragmatismo*, la experiencia nos ofrece tanto fragmentación como conexiones» (Juan Carlos MOUGÁN RIVERO, «Introducción», en William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 14-15). Traigo la cita a colación para incidir en algo que dije antes: las “críticas” jamesianas no son radicales y absolutas, sino que ambos polos en conflicto tienen algo que salvar. De ahí su interés, y el mío al explicitarlo, en entender el pragmatismo como una mediación entre las dos posturas tradicionalmente contrapuestas.

⁴¹ Aunque por motivos estratégicos voy a centrarme aquí en el viaje de las ideas desde Inglaterra hacia Estados Unidos y, desde ahí, hacia el filósofo madrileño, ciertamente los autores norteamericanos –como se verá brevemente en estas páginas– están bebiendo de problemas europeos al menos de manera parcial. En este sentido, creo que Armenteros es muy claro cuando señala: «...el pragmatismo, aunque nacido en

como algunas vías por las que la filosofía pragmatista (en especial, la jamesiana) podría haber llegado a Ortega desde su más temprana juventud; de hecho, ya Julián Marías coloca al *pragmatismo* como una de las corrientes a tener en cuenta en el marco en el que se desarrolla la filosofía orteguiana⁴²; y –aunque esto quizá escapa a la caracterización de “temprana juventud”, pues sería pasados los veintiséis años– Graham refiere que hacia 1912 Ortega informó a J. Moret de su intención de dar algunas charlas para exponer toda la teoría del pragmatismo en James y Bergson, lo que evidencia el interés del español por el asunto⁴³, que se mantendría durante los siguientes cuarenta años⁴⁴. Pero comenzaré por el principio: por el plausible contexto intelectual común.

Creo que no se puede dudar de la influencia que, de una manera u otra (positiva o negativa), tuvo Emerson⁴⁵ en toda la filosofía pragmatista⁴⁶, James incluido⁴⁷, pues lo

USA, hunde sus raíces en la filosofía continental europea y está profundamente entroncado en el debate de la modernidad acerca de la naturaleza del conocimiento y de su relación con la acción humana, y más en concreto en la serie de reacciones críticas con el ideal cartesiano que se sucedieron tras la apoteosis racionalista de la Ilustración, tales como el voluntarismo de Schopenhauer, el neokantismo de Lange, la filosofía del “como si” de Vaihinger, la “poetización” de la razón de Nietzsche y la filosofía de la vida de Bergson. Con lo cual, bien podemos concluir que Ortega y los pragmatistas compartieron no sólo la misma motivación inicial (superar el idealismo) sino también buena parte de la misma urdimbre filosófica europea; de ahí que nos parezca muy plausible afirmar que aquello que los norteamericanos hicieron en su continente con la filosofía idealista alemana es lo que Ortega hizo también en España con el idealismo, aunque evidentemente muy a su manera, puesto que no aceptó miméticamente las tesis de los pragmatistas, sino que las “centrifugó”» (Eduardo ARMENTEROS CUARTANGO, «Del principio de “razón suficiente” (de Leibniz) a la pragmática noción de “real imposible” (de Ortega)», en *Thémata. Revista de filosofía*, nº 36, 2006, p. 41). En este contexto valdría referirse, como se ha hecho de modo frecuente, a Hume como antecedente clásico del pragmatismo norteamericano (véase, por ejemplo, Yolanda RUANO, «Operatividad, verdad y coherencia. Razón pragmática para un mundo “desencantado”», en Jaime DE SALAS y Félix MARTÍN (EDS.), *Aproximaciones a la obra de William James*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 70-71). A ello, naturalmente, habrían de sumarse las influencias propiamente norteamericanas a las que se ha referido, por ejemplo, Ludwig Marcuse: Cotton Mather, Jonathan Edwards, Jefferson, Franklin, Paine, etc., incluyendo el trascendentalismo de cuño emersoniano (cf. Ludwig MARCUSE, *Filosofía americana. Pragmatistas, politeístas, trágicos*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 9).

⁴² Cf. *Circunstancia y vocación*, en *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1982, Tomo IX, pp. 241-243.

⁴³ Cf. John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit. pp. XVII y XVIII n. 7.

⁴⁴ *Ibídem*, p. 464.

⁴⁵ Para una visión interesante, aunque orientada desde la propia perspectiva del autor, en la que se muestra a Emerson como un antecedente decisivo de la filosofía pragmatista americana, véase: Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*, Madrid: Editorial Complutense, 2008, pp. 35-80. En particular, es muy explícito West al afirmar: «La larga sombra proyectada por Ralph Waldo Emerson sobre el pragmatismo americano es algo que con frecuencia se ha pasado por alto y rara vez se ha examinado. Pero Emerson no sólo anticipa los temas dominantes en el pragmatismo americano, sino que, más aún, encarna un estilo intelectual de crítica cultural que permitió y animó a los pragmatistas americanos a desviarse de la filosofía europea dominante» (p. 35).

⁴⁶ Empezando por Peirce, tal y como ponen de manifiesto Thomas A. SEBEOK y Jean UMIKER-SEBEOK, *Sherlock Holmes y Charles. S. Peirce. El método de la investigación*, Barcelona: Paidós, 1987, p. 40 (la cita en la que Peirce señala a Emerson como uno de sus primeros recuerdos está extraída de Charles S. HARDWICK, ed., *Semiotic and Significis: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, 1977, p. 113).

suyo es propiamente un producto americano que debía tenerse en consideración⁴⁸. Por supuesto, no es el único autor-literato norteamericano de notoria influencia en James (por ejemplo, es muy interesante que se refiera en varias ocasiones a Walt Whitman⁴⁹), pero sí quizá el más notorio.

Aunque no entraremos en ello por motivos metodológicos –y porque resulta bien conocido–, el contexto intelectual tanto de James como de Ortega viene marcado no sólo por la influencia inglesa (en la que habría que incluir, aunque sea de pasada, a sir William Hamilton⁵⁰, sobre quien también reflexionó Mill) y norteamericana que pretendo poner de relieve, sino también de forma nítida por el pensamiento alemán. Así, hay clara constancia de la influencia en James de autores como Goethe⁵¹, Kant⁵² o Hegel⁵³ (James destaca, por motivos polémicos, sobre todo al último⁵⁴, que no deja de ser el máximo representante del idealismo absolutista que heredan autores como Royce), algo que como digo no detallaré pero que se debe mantener como trasfondo al final de esta investigación. Y, naturalmente, no podía quedar sin mención (*pace*

⁴⁷ Aunque hay muchos ejemplos, véase la crítica que James realiza a Emerson en tanto que considera que lo suyo es un idealismo trascendental en *Las variedades...*, op. cit., pp. 34-35. Por su parte, Orozco señala que James, desde una perspectiva socio-política, estaría reivindicando la figura de Emerson (cf. José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 21-22 y 30-31).

⁴⁸ Así lo señalaría Santayana según Javier ALCORIZA, «El espíritu de la ciudadanía americana», en *Res Publica*, 4, 1999, p. 29. Puede verse también, en la misma línea de emparentar a Emerson con el pragmatismo, Javier ALCORIZA, «Implicaciones del pragmatismo de Charles S. Peirce y William James», en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 22, 2001, p. 119.

⁴⁹ Cf. William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 72; y, muy especialmente, William JAMES, *Las variedades...*, op. cit., pp. 74 y 297.

⁵⁰ James no duda en señalar en la primera conferencia de *Las variedades de la experiencia religiosa* que recordaba muy bien «cómo me maravilló la descripción de las clases de sir William Hamilton. Las propias lecciones de Hamilton fueron los primeros escritos filosóficos que me obligué a estudiar» (*Las variedades...*, op. cit., p. 13). Respecto a Ortega, conviene evitar confusiones gratuitas: el William Hamilton que aquí nos interesa no es el embajador inglés a cuya esposa y romances se refiere el pensador madrileño en OC I, 201-205; sin embargo, nuestro filósofo sin duda conoció la obra de Mill sobre el filósofo William Hamilton, ya que la cita en OC VII, 532 (como se refirió en el capítulo dedicado a la relación con Mill).

⁵¹ Aunque pueda parecer anecdótico, me llama la atención que James y Ortega tengan una visión tan radicalmente enfrentada respecto al *hombre* Goethe: mientras para James no deja de ser una suerte de «optimista animoso» (*Las variedades...*, op. cit., p. 111), sabemos que para el español no deja de ser un tipo necesariamente malhumorado que estaría incumpliendo su vocación durante su estancia en Weimar (cf. OC V, 130 ss.). Y me llama la atención porque, precisamente, James va a caracterizar la infelicidad de un modo muy semejante a como lo hace Ortega en «Pidiendo un Goethe desde dentro» (cf. *Las variedades...*, op. cit., p. 77).

⁵² Quizá sea este el lugar indicado para poner de relieve un equívoco que comete James al considerar que el *pragmatismo* peirceano procede de los prágmatas griegos cuando, en realidad, proceden del *pragmatisch* kantiano, como bien ha señalado Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., p. 370.

⁵³ Sobre la recepción de Hegel y Kant en América, véase Ludwig MARCUSE, *Filosofía americana. Pragmatistas, politeístas, trágicos*, op. cit., pp. 22-23.

⁵⁴ Aunque hay muchas alusiones a Hegel en la obra jamesiana, tómense en particular consideración las críticas que realiza en *La voluntad de creer*, op. cit., pp. 309-312, 324 y 328. Absolutamente explícitas son las once razones por las que, dice James, no es un hegeliano; pueden leerse en *La voluntad de creer*, op. cit., pp. 330-332.

Durkheim⁵⁵) el que quizá sea el referente más próximo temporalmente a ambos autores: Nietzsche⁵⁶, que es para algunos estudiosos⁵⁷ una bisagra para articular la cuestión de la verdad entre los protagonistas de este capítulo (abordaremos más tarde el asunto por sí mismo; ahora conformémonos con señalar la evidencia de la presencia nietzscheana en estas filosofías).

Las relaciones entre James y Ortega pueden asimismo analizarse por otras vías de carácter diverso, y que no por circunstanciales son menos relevantes. Se ha llegado a señalar incluso una influencia específica de otro James, en este caso Henry (hermano de William) en la caracterización orteguiana de la construcción de los personajes literarios y la posibilidad de que el lector no necesariamente siga las indicaciones del narrador para comprender sus acciones⁵⁸; sin embargo, yo propongo buscar una serie de nexos más sustanciales con tintes historiográficos que sirvan como apoyo documental a la tesis que sostendré: la influencia y, ante todo, la confluencia entre el pragmatismo norteamericano (destacando, como ya se ha indicado, a James y a Dewey frente a autores como Peirce) y Ortega respecto a la cuestión de las creencias, el pluralismo y cierta concepción liberal de la realidad y del plano político.

3.1. El pragmatismo en España a comienzos de siglo.

⁵⁵ Para este autor, la presencia del pensamiento nietzscheano en James no es tan relevante como lo sería el pensamiento anglosajón (cf. Emilio DURKHEIM, *Pragmatismo y sociología...*, op. cit., pp. 24-25), destacando algunas diferencias que nos pueden resultar notorias. Así, señala explícitamente: «Hay sin embargo entre el pensamiento de Nietzsche y el Pragmatismo diferencias profundas. Notemos, en efecto, que Nietzsche no dice que lo que es útil es verdadero, sino que lo que *parece* verdadero ha sido establecido por utilidad» (Ibíd., p. 25). Sobre este particular, puede verse también Yolanda RUANO, «Operatividad, verdad y coherencia. Razón pragmática para un mundo “desencantado”», op. cit., pp. 92-93.

⁵⁶ La presencia de Nietzsche en James, pese a la mencionada proximidad temporal entre ambos, es notoria. Véanse muy especialmente *La variedades...*, op. cit., pp. 279-281; me interesa también destacar, por ahora sólo de pasada, el hecho de que Mannheim emparente a Nietzsche con el pragmatismo y el nacimiento de la sociología del conocimiento en *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 347. Sobre la presencia del autor alemán en Ortega, bien conocida, puede verse de forma particular lo que dice Graham –pues debatiremos más tarde con sus interpretaciones generales relativas a la relación entre Ortega y James– en John T. GRAHAM, *Theory of History in Ortega y Gasset. “The Dawn of Historical Reason”*, Columbia and London: University of Missouri Press, 1997, p. 216.

⁵⁷ José Mauricio de CARVALHO, «O diálogo entre o raciovitalismo de Ortega y Gasset e o pragmatismo de William James», en Aldir CARVALHO FILHO et alii, *Pragmatismo e questões contemporâneas*, Rio de Janeiro: Arquemedes Edições, 2008, p. 122.

⁵⁸ Cf. Rosa FERNÁNDEZ URTASUN, «La dimensión mítica de los personajes vanguardistas. Una reflexión en torno a la teoría de Ortega y Gasset», en *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 2015, vol. 33, pp. 91-112, especialmente p. 98.

Aunque no es asunto que deba perdernos, conviene aludir a la existencia larvada de la corriente pragmatista en España (y, cabría añadir, en el resto de Europa⁵⁹) antes de que Ortega irrumpiera en el panorama intelectual (aunque esta presencia no siempre sea reconocida, sobre todo fuera de nuestras fronteras: por ejemplo, Hans Joas no hace mención alguna de dicha presencia pese a que sí encuentra hilos comunes a la corriente pragmatista en Francia, Alemania o Inglaterra⁶⁰). En este contexto, conviene referirse a un artículo publicado por Marcelino Arnáiz en 1907, «Pragmatismo y humanismo»⁶¹: en él se aprecian ideas que reaparecerán en *El tema de nuestro tiempo* y que pueden ponerse fácilmente en relación con otro autor esencial en estas lides, Unamuno; por ejemplo, la idea de que el pensamiento es *función* de, y «subordinada» a, la vida, además de hallarse en dicho texto una reivindicación de los sentimientos y la voluntad en lo relativo al conocimiento de la verdad⁶². Así, creo que el núcleo del artículo de Arnáiz puede condensarse en este breve extracto, cuyo parecido con la obra unamuniana y cierta visión orteguiana salta a la vista:

El pensamiento no es un dominio aparte e independiente del resto de la vida, es una función especial subordinada á la vida general, y todo cuanto no se relacione ó contraríe á las necesidades de esta vida, es inútil ó malo, que equivale á decir falso. Este es el único criterio para juzgar de la legitimidad del pensamiento, es decir, de su verdad. No vivimos para pensar, sino que pensamos para vivir; la vida debe por tanto ser la norma del pensamiento, como toda función debe adaptarse á su fin, y si no se adapta ó carece de fin, es función inútil y perjudicial. Y si la razón teórica es incapaz de formar convicciones, debemos buscarlas en la voluntad, en el sentimiento, en la acción: todo, menos poner la duda y la negación como bases de la vida.⁶³

⁵⁹ Julio Seoane Pinilla ha señalado que «...realmente no es que en Europa se aceptara y propagara el Pragmatismo estadounidense, sino que más bien ya había una serie de pensamientos que, con un tronco común, planteaban similares propuestas» (Julio SEOANE PINILLA, «¿Un pragmatismo europeo?», en Serafín VEGAS y Julio SEOANE (Eds.), *Al hilo del pragmatismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 31), siendo F. C. S. Schiller el mejor exponente. Por su parte, Massimo Ferrari ha señalado recientemente a diversos autores influidos favorable o desfavorablemente por James en Europa (cf. Massimo FERRARI, «William James», en Rosa M. CALCATERRA, Giovanni MADDALENA e Giancarlo MARCHETTI (eds.), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Roma: Carocci editore, 2015, pp. 74-75), y también –en el mismo volumen– Giovanni Maddalena y Maria Luisi se han referido a la revista *Leonardo* y los autores a su alrededor (Papini, Prezzolini, Vailati, Calderoni); a Schiller y, en España, a D’Ors o Unamuno como autores próximos a la corriente pragmatista (Giovanni MADDALENA e Maria LUISI, «I pragmatisti europei», en Rosa M. CALCATERRA, Giovanni MADDALENA e Giancarlo MARCHETTI (eds.), *Il pragmatismo...*, op. cit., p. 171), aunque no toman en consideración a Ortega en modo alguno.

⁶⁰ Hans JOAS, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid: CIS – Siglo XXI de España, 1998, pp. 7-8.

⁶¹ Marcelino ARNÁIZ, «Pragmatismo y humanismo», en *Cultura española*, nº 6, 1907, pp. 616-627.

⁶² Cf. *Ibidem*, pp. 617-618.

⁶³ *Ibidem*, p. 618.

No puedo obviar que la presencia de James tuvo lugar no sólo en el contexto filosófico, sino también (y de manera notoria) en el de la psicología. Así, Helio Carpintero ha acertado a mostrar que James (junto a Bain, Baldwin, etc.) tendrían una notoria presencia en la obra de Simarro⁶⁴ y en la de un contemporáneo de Ortega, Juan Vicente Viqueira⁶⁵ (quien comprende la constitución del yo de un modo jamesiano muy afín al orteguiano; no puedo indagar aquí si Ortega conoció a este autor, aunque el tema parece requerir una investigación).

Del mismo modo, creo que conviene realizar una mención al estudio filológico que realizaron en 1995 Juan L. Lanero y Secundino Villoria a propósito de las traducciones que se llevaron a cabo de las obras de James y algunos textos de crítica⁶⁶, aunque se limiten a analizar las que se llevaron a cabo en vida del autor (es decir, escritas hasta 1910, pese a que en algunos casos aparecieran publicadas con posterioridad). En dicha investigación se destaca el interés despertado por la obra tanto de William (sobre todo en tanto que interesaba la evolución de sus primeros textos hacia los segundos, en los que se trabaja lo que propiamente interesaba en esa España: la creencia⁶⁷) como de Henry James (hijo) en España a comienzos del siglo XX (mediado en cierto modo por la recepción francesa)⁶⁸, lo que apoyaría mi propuesta. No puedo dejar de señalar que la investigación de Lanero y Villoria se detiene en comentarios críticos de intérpretes como Manuel Abril, quien no duda en recurrir a Ortega o a Maeztu para orientar su crítica a la obra jamesiana⁶⁹.

Naturalmente, de entre los autores que tradujeron a James (Soldevila, al que equivocadamente llaman “Soldevilla”; Santos Rubiano; Domenge...) me interesará especialmente un nombre: el de Domingo Barnés, secretario entonces del Museo Pedagógico Nacional (y que, como sabemos, era entre otros cargos miembro de la Junta para la Ampliación de Estudios y ministro), que tradujo en 1909 los *Principios de Psicología*⁷⁰.

Es verdaderamente significativo que Domingo Barnés fuera precisamente el encargado de traducir los *Principios de Psicología* de James, quizá la obra de este autor

⁶⁴ Helio CARPINTERO, *Historia de la psicología en España*, Madrid: Eudema, 1994, pp. 144-145.

⁶⁵ Cf. *Ibídem*, p. 182.

⁶⁶ Juan J. LANERO y Secundino VILLORIA, «De Harvard a la universidad española: Primeras traducciones de William James», en *Livius: revista de estudios de traducción*, nº 7, 1995, pp. 43-56.

⁶⁷ Cf. *Ibídem*, p. 55.

⁶⁸ Cf. *Ibídem*, pp. 43-44.

⁶⁹ Cf. *Ibídem*, p. 52.

⁷⁰ Cf. *Ibídem*, p. 48.

que mejor ha ido sobreviviendo en la academia –si bien ha sido más atendida en las facultades de psicología que en las de filosofía–. Para lo que a esta investigación interesa, conviene destacar que (este es un dato bien conocido) Domingo Barnés y Ortega tuvieron una relación ciertamente estrecha. Así, según nos relata Jordi Gracia, en la primavera de 1913 Ortega

se ha tomado en serio un encargo de Domingo Barnés, pedagogo institucionista que enseguida dirigirá *La Lectura*. Le propone redactar varias entradas para un diccionario filosófico que preparan desde la revista y, aunque el proyecto se frustra, Ortega escribe al menos tres de los artículos previstos: *abstracción*, *abstracto* y *apercepción*. Este último es el verdaderamente importante y el que se lleva la mayor parte de las 40 hojas que ha redactado.⁷¹

Ni que decir tiene que *La Lectura* es una publicación citada por Ortega en diversas ocasiones y que incluso se refiere a sus publicaciones sobre cuestiones psicoanalíticas en la misma (OC I, 520). Por cierto, que a Barnés le dedica Ortega «Ensayos filosóficos. Biología y pedagogía», esto es, «El Quijote en la Escuela», empleando estas palabras:

Muchas veces me he quejado ante usted, tan comprensivo entre los pedagogos, de que los hombres de su gremio, encargados de preparar la vida futura, no suelen enterarse de las cosas sino cuando son ya pasadas. Como las páginas siguientes enuncian ideas pedagógicas inspiradas en la ciencia más reciente, que aún tardará en llegar al dominio público, quiero abrigar, bajo su nombre de especialista, la irremediable incompreensión que, al pronto, sufrirán» (OC II, 399; en cursiva en el original).

Por si fuera poca prueba de la solidez de su relación, Gracia señala que Barnés era uno de los que solía acompañar a Ortega en sus excursiones en coche de segunda mano en torno a 1923⁷². Estos datos, algunos más propios de la tertulia que de la investigación académica, permiten sin embargo imaginar que en alguna de las numerosas conversaciones que debieron sostener se deslizaran temas relativos a la obra de William James, lo cual iluminaría la senda de la probable influencia de éste en la filosofía orteguiana de manera indirecta.

⁷¹ Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*, Madrid: Taurus-Fundación Juan March, 2014, p. 163.

⁷² Cf. Ibídem, p. 355.

Por supuesto, en esta aproximación no puedo dejar de lado la aparición de grandes figuras que permitirían articular de manera decisiva la relación historiográfica y filosófica entre Ortega y el pragmatismo jamesiano. Me refiero, como no podía ser de otra manera, a autores como Carlyle, Spencer, Unamuno, Bergson o Schiller (al que Ortega mandó traducir *Tántalo o el futuro del hombre* para la *Revista de Occidente* en 1926). A Carlyle me referiré de manera puntual cuando aborde el tema del héroe, esencial para mi planteamiento; sobre Unamuno y el pragmatismo existen investigaciones recientes y antiguas⁷³, y yo mismo señalaré algunos aspectos aquí y allá; al británico me referiré también más adelante; pero de Bergson y de Spencer señalaré ahora algunas generalidades.

Ya he indicado en el capítulo previo que Bergson⁷⁴ es, para empezar –aunque esto sea lo menos relevante– una de las fuentes que Ortega pudo tener para conocer de algún modo la filosofía de Alexander Bain. Es asimismo bien conocida la veneración que Ortega sintió por su obra y la influencia que ha supuesto en distintos aspectos de su filosofía⁷⁵. Menos conocido en el ámbito de la filosofía española es la admiración que también James, mayor que el autor francés (al que consideró un ejemplo de humanismo⁷⁶), sintió por su obra (algo compartido por otros pragmatistas, por ejemplo Mead⁷⁷; pero que no todos compartían, pues Santayana –al que podemos llamar “pragmatista” con muchos reparos– se manifiesta contrario en ocasiones según algunos

⁷³ Cf. respectivamente: Izaskun MARTÍNEZ, *William James y Miguel de Unamuno. Una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España*. Tesis doctoral. Universidad de Navarra, 2007; y Pelayo Hipólito FERNÁNDEZ, *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, Salamanca: [s. N.], 1961.

⁷⁴ Me interesa destacar esta cita, un tanto extensa, de Julián Marías, que nos ofrece a vista de pájaro el cambio que se produce con el salto del siglo XIX al XX y la relevancia que tanto Bergson como el pragmatismo adquieren en él... en un libro que trata de caracterizar el contexto en que tiene lugar la aparición de Ortega: «A finales del siglo XIX y todavía en los primeros años del XX, la falta de una filosofía vigente se expresaba en la fórmula usual de la “anarquía de los sistemas filosóficos”; a medida que avanza nuestro siglo, se empieza a advertir una sorprendente unidad, una coherencia entre las diferentes orientaciones, que sin embargo, no se presenta en la forma de grandes sistemas abarcadores, que nadie ha intentado después de Wundt y Eduard von Hartmann. Otro cambio fundamental es que, mientras hasta poco antes de la Guerra del 14 los diferentes países se atenían a sus propios recursos y sólo en muy escasa medida conocían a los demás –en Alemania “filosofía” era casi sinónimo de “filosofía alemana”–, a partir de esa fecha empieza a sentirse la presencia de una comunidad que va más allá de las naciones. La fama de Bergson fue un factor decisivo, pero también la influencia del pragmatismo de James, y secundariamente la presencia de otros americanos, Emerson, Royce, Dewey, F. C. S. Schiller (profesor en los Estados Unidos), todavía muy poco Peirce...» (Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, en *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1982, Tomo IX, pp. 232-233). La importancia de ambos autores en lo tocante al tema de la vida en el cambio de siglo reaparece unas páginas más adelante (ibídem, p. 235).

⁷⁵ Llegando incluso al plano de la somatología; cf. Nelson R. ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, pp. 23-24.

⁷⁶ *El significado de la verdad...*, op. cit., p. 68.

⁷⁷ Cf. George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, Buenos Aires: FCE, 2009, p. 292.

autores⁷⁸). Las alusiones laudatorias de James a Bergson son muy numerosas y de importancia notoria en obras que interesan ahora, como por ejemplo en *Un universo pluralista*, la cual supone en cierto sentido una presentación de la obra bergsoniana para el público norteamericano y donde se reconoce la inspiración del pensador francés a la hora de subordinar la lógica, punto de partida de su crítica al intelectualismo⁷⁹; por supuesto, uno de los núcleos fundamentales de esta afinidad se basa en la noción bergsoniana del *élan vital*⁸⁰. Asimismo, e indudablemente, puede establecerse una relación a la inversa: Bergson, como bien se sabe, prologa la edición francesa de *Pragmatismo*⁸¹. No es de extrañar, en definitiva, que haya ciertos paralelismos evidentes, y otros menos obvios, entre las obras de ambos⁸².

Respecto a Spencer, es preciso destacar que Ortega y James comparten una cierta visión crítica hacia sus doctrinas; y, de un modo más amplio que se recuperará al final de esta investigación, todo el liberalismo clásico (tal y como lo entiendo aquí) se opondrá a la deriva que por causa spenceriana ha tomado lo que hoy conocemos como neoliberalismo⁸³. Así, es bien sabido que Spencer aparece moderadamente en la filosofía de Ortega (especialmente relevante en *España invertebrada*, OC III, 443, y en la concepción orteguiana del saludo en *El hombre y la gente*, OC X, 273-277)⁸⁴;

⁷⁸ Cf. Ramón DEL CASTILLO, «Los reinos de la ironía», en Jacobo MUÑOZ y Francisco José MARTÍN (EDS.), *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 52, nota 16.

⁷⁹ Cf. *Un universo pluralista*..., op. cit., p. 135.

⁸⁰ Cf., por ejemplo, José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., p. 132.

⁸¹ No obstante, Mougán señala la influencia de Bergson en dicha obra, por lo que cabría hablar de una suerte de retroalimentación entre ambos autores (cf. Juan Carlos MOUGÁN RIVERO, «Introducción», en William JAMES, *Pragmatismo*..., op. cit., pp. 14-15).

⁸² No me parece descabellado, por ejemplo, trazar una línea entre la propuesta bergsoniana del primer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y la intensa ejecución de movimientos puramente corporales ante esfuerzos de cualquier clase que no necesariamente implicarían tales movimientos (cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 241-244). No veo tampoco una mala idea tratar de relacionar estos elementos con la *simpatía* de Worringer a la que se refiere Ortega en «Arte de este mundo y del otro».

⁸³ Creo que en esto radica el principal error de enfoque en el, por otra parte, magnífico libro *La nueva razón del mundo* (Christian LAVAL y Pierre DARDOT, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa, 2013): aunque señalan debidamente que el liberalismo no es algo unitario (cf. p. 30), y que ciertamente existen diferencias significativas entre Darwin y Spencer (cf. p. 45), parecen comprender que sólo la visión spenceriana del mundo ha permanecido y que ello les legitima para una crítica radical del liberalismo. Considero que esto es, cuanto menos, inexacto: quizá cabría recuperar un liberalismo clásico anti-spenceriano y, en cierta medida, un liberalismo anti-neo-liberal del estilo del que defienden los autores trabajados en esta investigación doctoral. Sobre la «caída» de Spencer y su fácil asimilación por movimientos totalitarios, cf. John GRAY, *Liberalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 56-57.

⁸⁴ Dicha presencia llega, para autores como Morón Arroyo, hasta puntos insospechados: en Spencer (y Cohen), aunque la idea original es de McLennan, pone Morón el origen de la idea orteguiana de la exogamia y el rapto de las mujeres sobre el que construirá «El origen deportivo del Estado», aunque ya en 1911 le rondase la idea por la cabeza (cf. Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega*, Madrid: Ediciones Alcalá, 1968, p. 282).

respecto a James podemos decir que el nombre de Spencer aparece de forma recurrente en sus escritos (muchas veces de manera crítica⁸⁵, aunque en lo tocante a su psicología suele aparecer mejor considerado⁸⁶, llegando James a emplear el manual de Spencer en sus clases⁸⁷), lo que me obliga a mostrar a tal autor como lectura común.

En esta línea de tratar de mostrar a autores que de alguna manera jueguen el papel de correa de transmisión de ideas favorables o contrarias al pragmatismo y que Ortega pudo tomar en consideración es necesario que mencione, aunque sea simplemente escribiendo sus nombres, a Whitehead y Russell. Al primero, para quien de modo fascinante la realidad no se compone de hechos sino de *sucesos*⁸⁸, me referiré al tratar el tema de la *ingresión* y la *consistencia*. Respecto a Russell, es bien conocida su oposición a las doctrinas jamesianas, en particular en lo tocante a la cuestión de la verdad⁸⁹ en sus *Ensayos filosóficos*⁹⁰ (sin que esto quiebre afinidades en otros campos y,

⁸⁵ Puede verse todo el capítulo «Los grandes hombres y su entorno» en *La voluntad de creer*, que nos resultará de interés posteriormente en la medida en que es una crítica a Spencer: si para éste los héroes son producto única y exclusivamente del entorno, para James no es así: grandes hombres y entorno se retroalimentan. James recupera la caracterización spenceriana de estos grandes hombres en *Las variedades...*, op. cit., pp. 268-269, y lo utiliza como apoyo en ibídem, p. 281. A ello se añade una crítica a la forma en que Spencer parece dejar fuera a la religión en su concepción de la historia universal (cf. *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 62-63 y pp. 76-77). Asimismo, puede encontrarse una crítica explícita en *Principios de psicología*, op. cit., p. 126.

⁸⁶ Cf. William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 107-108;

⁸⁷ Cf. Ibídem, p. 241, nota 3.

⁸⁸ Cf. Ramón DEL CASTILLO, *Rorty y el giro pragmático*, Barcelona: Batiscafo, 2015, p. 37.

⁸⁹ Nubiola y Barrena señalan, de forma a mi parecer un tanto tibia, que «...Russell no es un pragmatista ni nunca ha sido así considerado [frente a lo que dice F. P. Ramsey]. Russell conocía los trabajos de William James y algunos de Peirce, pero en sus publicaciones no había defendido nunca una posición pragmatista» (Sara BARRENA y Jaime NUBIOLA, *Charles S. Peirce (1839-1914): Un pensador para el siglo XXI*, Pamplona: EUNSA, 2013, p. 340). Creo que es mucho más fino Putnam cuando apunta: «...por respeto hacia Russell, es preciso decir que no existe contradicción alguna [en criticar y aceptar a James a la vez]; él despreciaba las ideas de James sobre la verdad, de las cuales no presenta más que una caricatura, pero admiraba su “monismo neutral”, que es el término russelliano para lo que James llamaba “empirismo radical”. Y, en realidad, según me ha relatado recientemente I. B. Cohen, cuando Russell enseñaba en Harvard, en 1936, “los protagonistas de sus lecciones eran siempre dos: Platón y James”» (Hilary PUTNAM, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 19-20).

⁹⁰ Bertrand RUSSELL, *Ensayos filosóficos*, Madrid: Alianza, 1968. En lo tocante a las críticas que realiza Russell no hay que perder de vista dos cosas: primero, el notable conocimiento que Russell demuestra sobre una corriente entonces novedosa; y segundo, que comparte con tal corriente el punto de partida: la experiencia. Así, explícitamente va a mostrar su acuerdo con el pragmatismo en tanto que es una versión del empirismo. Sin embargo, hay cosas que a Russell no le cuadran en absoluto y que resultan muy interesantes. En a su texto «La concepción de la verdad de William James» se aprecia, en primer lugar, una crítica que va a ser clave no sólo por lo que tiene de crítica, sino por lo que muestra del pensamiento del propio Russell. En resumidas cuentas, el autor británico se queja de que el pragmatismo decida revisar la noción de *verdad* porque haya conflicto entre diversas teorías al respecto. Según él, el consecuente no se sigue del antecedente (pp. 160-161). Como digo, me interesa de esta crítica algo subyacente, y por ello ruego al lector que retenga esta tesis.

Más básicas (porque atacan a la base) resultan las siguientes críticas que voy a destacar y que comparten una cuestión: el significado de “verdadero”. En primer lugar, dice Russell, supongamos que James tiene razón. En tal caso, supongamos que una creencia me convence de que es útil. Por ello, debo concluir que la creencia es verdadera. Pero es indudable, señala Russell, que ha habido un cambio en mi pensamiento al pasar de que tal creencia “es útil” a que “es verdadera” (p. 171). La clave del asunto creo encontrarla en

como ha señalado Ramón del Castillo, una indudable «admiración extrema» hacia autores como Dewey⁹¹), de un modo que quizá podamos relacionar con un Ortega lector –al menos– de sus *Principia Mathematica*.

Esta relación entre Russell y James puede abordarse también desde las respuestas que James realiza a las críticas, elemento esencial de algunos capítulos de *El significado de la verdad*⁹²; y en algunos casos serán contestaciones interesantes para resaltar las condiciones para que se mantenga una creencia (en el original, «*the belief's power to mantein itself*»⁹³), aspecto que será decisivo para esta investigación. Además, considero que es plausible realizar un tránsito sencillo desde las réplicas jamesianas a Russell hasta una cierta hermenéutica que resultaría afín a Ortega⁹⁴.

Creo que puede ser interesante, si tratamos de construir este *pathos* común e hipotético entre Ortega y James, mencionar dos nombres cuya presencia en la filosofía orteguiana no se ha estudiado detenidamente: Gustave Le Bon y Gabriel Tarde. Naturalmente, no estoy en condiciones (ni es este el lugar) de realizar este rastreo; sin embargo, creo que es plausible que Ortega conociese la obra de ambos en lo tocante a

otro de los textos reunidos en los *Ensayos filosóficos*, a saber, «El pragmatismo». Ahí advierte que hay un equívoco en la base de esta corriente, equívoco que tiene que ver con lo que significa “significado”. En efecto, “significado” puede entenderse en dos sentidos: una cosa “significa” otra si hay una relación causal entre ellas (el ejemplo que pone es que una nube “significa” que va a llover); pero también cabe hablar de significado simbólico, como ocurre con las palabras cuando decimos que *pluie* significa “lluvia”. El pragmatismo, entonces, habría confundido ambos sentidos al tratar el “significado” de la verdad: el pragmatismo «Ha descubierto algo que tiene una relación causal con nuestras creencias de que determinadas cosas son verdaderas y que, consiguientemente, en el primer sentido de “significado”, puede tomarse por lo que estas creencias significan. Se ha supuesto, entonces, que ello es lo que se “significa”, en el segundo sentido, por “verdad”; es decir, lo que tenemos en el pensamiento (¿o tendríamos que tener en el pensamiento?) cuando usamos la palabra “verdad”» (pp. 137-138).

En otro plano, Russell va a proponer una nueva crítica. En «La concepción de la verdad de William James» va a mezclar el problema de la verdad con el solipsismo de un modo muy peculiar. Resumiendo la cuestión, el problema radicaría en que, si me veo preocupado por el solipsismo, el pragmatismo me movería a considerar como verdadera la creencia de que “hay más personas en el mundo”, pues me sería útil de cara a escapar del solipsismo que me aprisiona. Pero, y este es el núcleo de esta crítica, «La creencia en el solipsismo podría ser falsa incluso aunque yo fuera la única persona o cosa del universo» (p. 175).

Por último, Russell (nuevamente en «La concepción de la verdad de William James») propone una crítica más sencilla de entender: que a veces es más complicado reconocer si una creencia es útil que reconocer si tal creencia es verdadera. No le falta razón; sin embargo, creo que esta crítica es más bien de índole práctica en sentido llano, no afectando tanto a la cuestión de la verdad.

⁹¹ Cf. Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., p. 302.

⁹² Cf. William JAMES, *El significado de la verdad...*, op. cit., pp. 219-221.

⁹³ *Ibidem*, p. 224. La referencia a la edición original es: William JAMES, *The Meaning of Truth*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1975, p. 150.

⁹⁴ Al decir esto, pienso en citas como la siguiente: «La posibilidad de escapar a tanto abstraccionismo casi lo reconcilia a uno con el hecho de no ser ningún lógico. El señor Russell, por su parte, cae en el peor de los abstraccionismos en su intento de decir positivamente lo que significa la palabra “verdad”. En su tercer artículo acerca de Meinong, publicado en *Mind*, vol. XIII, p. 509 (1904), trata de realizar esta hazaña limitando la discusión a tres términos únicamente: una proposición, su contenido y un objeto, abstrayéndose totalmente del contexto de realidades asociadas que rodea a dichos términos en todos los casos de conocimiento actual» (William JAMES, *El significado de la verdad...*, op. cit., p. 227).

sus investigaciones de cuño psicológico y social-sociológico. Por su parte, Orozco ha advertido la línea que lleva de ambos autores hasta James⁹⁵, aunque su recepción sea crítica de manera explícita⁹⁶.

A todas estas consideraciones hay que sumar el hecho de las plausibles relaciones directas e indirectas que cabe establecer entre James y Husserl⁹⁷, sin duda uno de los autores fundamentales para comprender la filosofía orteguiana. Sobre este particular, quizá convenga comenzar señalando una propuesta de Graham que indudablemente ha de ser polémica:

More immediately than Hegel or Nietzsche, but more indirectly, James and Husserl had an earlier and longer theoretical impact on the development and nature of Ortega's historical thinking –for the underlying ideas and for methods. His earlier efforts in history as in philosophy reflected an intimate mixture of pragmatist and phenomenological influences. Gradually he formalized that dual foundation for his historical thinking, and eventually he felt that he had surmounted or gone "beyond" them. He did not abandon them but incorporated them within an ever broader approach and method that culminated in 1928 in a theoretical and methodological combination: in historiology.⁹⁸

Aunque más adelante señalaré que, en general, las propuestas de Graham –que en este punto resultan coherentes con las de autores que ven en James a un fenomenólogo pionero⁹⁹– me parecen un tanto exageradas, de momento bastará con constatar que para este autor la influencia en Ortega de James y la de Husserl van de la mano (y en ocasiones, en paralelo con el ya mencionado Russell¹⁰⁰), hasta el punto de afirmar que la historiología orteguiana «was pragmatist and phenomenological. Throughout his existentialist and historicist stages, in fact, Ortega's theory of history continued to reflect

⁹⁵ Cf. José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., pp. 47-48.

⁹⁶ Cf. Ramón DEL CASTILLO, «William James y el malestar en la cultura», en Serafín VEGAS y Julio SEOANE (Eds.), *Al hilo del pragmatismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 126, nota 13.

⁹⁷ Ramón del Castillo ha apuntado adecuadamente que la descripción jamesiana de la experiencia en *Un universo pluralista* se asemeja más a la de Husserl (y Brentano) que, por ejemplo, a la de Hegel, aunque no se trate de un calco en modo alguno (cf. Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., p. 198). Por otra parte, respecto a la relación entre James y la fenomenología (desde un punto de vista interesante para la relación con Ortega) véase John T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, op. cit., p. 384 ss.

⁹⁸ John T. GRAHAM, *Theory of History in Ortega y Gasset...*, op. cit., p. 25.

⁹⁹ Bruce WILSHIRE, *William James and Phenomenology: a Study of "The Principles of Psychology"*, Bloomington/London: Indiana University Press, 1968, p. 7.

¹⁰⁰ Sobre todo esto, véase John T. GRAHAM, *Theory of History in Ortega y Gasset...*, op. cit., pp. 28-30.

the pragmatism and the phenomenology of his philosophical beginnings»¹⁰¹. Asimismo, esto encaja si atendemos a la posibilidad de tomar a Husserl como lo que es: un lector de James¹⁰². Cabe incluso considerar a Husserl como mediador entre el pragmatismo jamesiano y Ortega¹⁰³, algo que podría explicar ciertas similitudes entre ideas del autor español y las de autores como Schütz¹⁰⁴.

Por supuesto, Husserl no es el único autor alemán notoriamente influido por el pragmatismo que haya sido determinante para la filosofía de Ortega. Así, Hans Joas ha apuntado claramente al hecho de que también el neokantismo (que en un intento por abreviar tomaremos en bloque) ha sido moldeado en cierto modo por la corriente más típicamente norteamericana. Así, señala Joas en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad* que si bien el pragmatismo ha sido la corriente filosófica moderna menos atendida en Alemania, no cabe duda de que

se dieron en las diversas escuelas del pensamiento alemán –a saber: desde el neokantismo a la fenomenología y la filosofía de la vida– tendencias originariamente pragmatistas (Gethman, 1987 [«Von Bewusstsein zum Handeln. Pragmatische Tendenzen in der Deutschen Philosophie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts», en Herbert Stachowiak (comp.), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, Hamburg, pp. 202-232]). Pero es importante señalarlo, puesto que significa que permite negar toda validez a la explicación simplista de que los malentendidos sobre el pragmatismo se pueden justificar debido a las grandes diferencias existentes entre el pensamiento alemán y el americano. En otras palabras: los malentendidos no surgieron solamente entre las posturas irreconciliables con el pragmatismo, sino también entre las que mantenían posiciones similares. Aquí entra en

¹⁰¹ Ibídem, p. 49. Véase también la página 111, donde, de una manera a mi forma de ver más juiciosa, James pasa a ser sólo uno entre tantos que influyeron en Ortega, y no alguien tan sumamente protagonista como en general hace de él Graham.

¹⁰² Aunque en modo alguno voy a adentrarme en la obra de Husserl, no deja de resultarme sugerente que apele a James en el parágrafo §72 de *La crisis de las ciencias europeas*, al tratar de abordar un tema que evidentemente le resulta interesante (cf. Edmund HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991, p. 275). Asimismo, Wilshire ha resaltado (sin ofrecer la referencia) la importancia que tuvo la lectura de *Principios de psicología* para la superación husserliana del psicologismo; cf. Bruce WILSHIRE, *William James and Phenomenology...*, op. cit., pp. 3-4.

¹⁰³ En esta línea se ha manifestado Marcos ALONSO FERNÁNDEZ, «El problema de la futurición en Ortega y Marías», en *Revista de Estudios Orteguianos*, n1 29, 2014, pp. 159-160; y lo hace siguiendo a Javier SAN MARTÍN, «La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*, en Javier ZAMORA BONILLA (ED.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013, p. 48.

¹⁰⁴ Pienso, en particular, en Alfred SCHÜTZ, «Don Quijote y el problema de la realidad», en *Diánoia*, vol. 1, n° 1, 1955, pp. 312-330. A ello se añadiría el hecho de la transformación por parte de Schütz del concepto de *mundo de la vida*, que habría adquirido un toque sociológico (cf. Ramón FLECHA, Jesús GÓMEZ y Lidia PUIGVERT, *Teoría sociológica contemporánea*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 63) que cabría quizá relacionar con las creencias orteguianas. Véase también John T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, op. cit., p. 384.

juego la influencia de fuerzas que sólo pueden ser superadas por medio de un autoexamen radical.¹⁰⁵

E incluso, englobando parte de lo ya explicitado, podemos apreciar cómo la obra de James influyó notoriamente en autores que permanecieron en contacto de algún modo con Ortega, ya fuera como influencias o como (permítaseme la expresión) contrincantes, incluyendo al ya mencionado Husserl, a Heidegger o a Merleau-Ponty, además de a autores que podemos fácilmente emparentar con nuestro filósofo, tales como el segundo Wittgenstein¹⁰⁶.

Vemos, pues, que de una manera indirecta y mediada por autores cuya influencia es bien conocida en Ortega, el pragmatismo ha estado rondando desde muy temprano la filosofía del pensador español. Aunque lo sustantivo de esta investigación no es tanto probar historiográficamente esta presencia como la *afinidad* entre el madrileño y la filosofía norteamericana (por ejemplo, llama la atención que Ortega y James se vieran interesados por libros y autores que podemos calificar como menores en la historia del pensamiento, tales como *Psychology des sentiments*, de Ribot¹⁰⁷; o como el caso de Lloyd Morgan¹⁰⁸ y de Münsterberg¹⁰⁹) la existencia de este común ambiente permite intuir que abandonamos el plano de la mera plausibilidad para empezar a considerar la propuesta como algo sólido.

Además de prestar atención a toda esta serie de autores en conexión con nuestros dos protagonistas, creo que puede ser interesante abordar –de nuevo, a vista de pájaro:

¹⁰⁵ Hans JOAS, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, op. cit., p. 110.

¹⁰⁶ Jorge PÉREZ DE TUDELA, *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción de sentido*, Cincel, Madrid, 1988, p. 98.

¹⁰⁷ James se refiere a él en *Las variedades...*, op. cit., p. 117; por su parte, Ortega lo critica duramente en OC I, 200, hablando de su lectura por parte de Ganivet en un momento en que éste se encontraba en una situación emocional crítica.

¹⁰⁸ James toma de este autor las nociones de *objeto focal* (*focal object*) y *objeto marginal* (*marginal object*) (cf. William JAMES, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, op. cit., p. 724); por su parte, Ortega cita varias veces a Morgan. El anexo que se incluye en OC I, 943, en el que aparecen los textos que iba a tratar el filósofo español a lo largo de *El Espectador* en la sección «Ensayos de crítica» se encuentra «C. Lloyd Morgan: Instinto y experiencia». Por su parte, en OC III, 713 Ortega recrea una conversación entre Baroja y Azorín a propósito del texto de éste «El campo del arte», y en el transcurso de la conversación dice Baroja: «Debe usted leer las conferencias que dio hace dos años en las *Clifford Lectures* el gran biólogo norteamericano Lloyd Morgan sobre lo que él llama “evolución emergente”, es decir, evolución con súbitas y originales emergencias. Así se explicarían los cambios súbitos de gusto artístico. Usted y yo, habichuelas sin puntos, asistimos ahora al advenimiento de una literatura punteada». En OC III, 781, «El origen deportivo del Estado II», aparece una alusión en este caso crítica. Finalmente, en OC IV, 172 n. 1, «La inteligencia de los chimpancés», Ortega cita dos libros que da a entender que ha leído: *Habit and Instinct* e *Instinct and Experience*.

¹⁰⁹ Mientras que James considera a este autor digno de aplauso (cf. *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, op. cit., p. 720), Ortega lo menciona en dos ocasiones, prueba de que lo conoce: en OC III, 531 n. 1, cita poco relevante; y, sobre todo, en OC VII, 736 n. 3, donde se aprecia que ha leído sobre la psicología que este autor propone.

estamos en los prolegómenos del núcleo de este capítulo— un hecho significativo que latirá de fondo en las páginas que conforman esta investigación. Creo que James puede encuadrarse como un autor que hace filosofía de la circunstancia, entendiendo por esta caracterización tres cosas: 1) la circunstancia (aunque no la denomine de este modo) será un elemento decisivo a considerar en su obra; derivado de ello, 2) entenderá que la vida humana individual y colectiva es y está circunstanciada; y 3) esta circunstancialidad dará lugar a posturas que podemos calificar inequívocamente (por usar terminología habitualmente atribuida a los estudios orteguianos) como perspectivistas (perspectivismo que necesita indefectiblemente acompañarse de lo que James denomina acertadamente una «ontología pluralista»¹¹⁰). Como he dicho, ahora sólo voy a dar unas rapidísimas pinceladas con la intención general de mostrar que el ambiente todo de la filosofía jamesiana está permeado de las mismas preocupaciones e influencias que en buena medida preocuparon a Ortega¹¹¹. Muestras de esta relevancia de la circunstancia la encontramos, por ejemplo, en un pasaje de *La voluntad de creer*, concretamente en el capítulo titulado «Acción refleja y teísmo». James se remite¹¹² al caso de la paloma de Kant en *KrV* A5/B9, que obviamente Ortega conoce, y en el cual la paloma se quejaba de la presión del aire sin darse cuenta de que, a la vez que dificultad, era la condición de posibilidad de su vuelo; planteado en términos orteguianos, el autor norteamericano percibe con nitidez que la circunstancia es a la vez facilidad y dificultad, posibilidad y limitación¹¹³ (Ortega señala explícitamente como facilidad y dificultad a esa parte de la circunstancia que es el cuerpo, OC IX, 533; se verá luego que James y él tendrán diferencias respecto a lo que el cuerpo es o deja de

¹¹⁰ Este punto necesariamente ha de vincularse con el hecho de que la circunstancia —y esto es Ortega quien lo refleja— es contingente en tanto en cuanto podría haber sido otra, pero *es la que es* y no otra. El pasaje de James que me ha puesto en la pista sobre esto es el que reproduzco a continuación: «La hoja de papel puede estar “fuera” o “sobre” la mesa, por ejemplo; y en ambos casos la relación sólo implica el afuera en sus términos. Teniendo un afuera, ambos contribuyen a través suyo con la relación. Es externa: la naturaleza interna de los términos es para ella irrelevante. Cualquier libro, cualquier mesa, puede pues caer en la relación que es creada *pro hac vice* [para esta ocasión particular], no por sus existencias, sino por sus situaciones casuales. Es precisamente porque muchas de las conjunciones de la experiencia parecen tan externas, que una filosofía de la experiencia pura debe tener en su ontología al pluralismo. Por ejemplo, en la medida en que las cosas tienen relaciones espaciales, somos libres de imaginarlas con orígenes diferentes. Si pudieron llegar a *ser*, y a introducirse en el espacio, luego puede que lo hayan hecho separadamente. Sin embargo, una vez allí, son *aditivas* entre sí y, sin perjuicio de sus naturalezas, pueden sobrevenir todo tipo de relaciones espaciales entre ellas. En cualquier caso, la cuestión de cómo las cosas pudieron llegar a ser es totalmente diferente de la cuestión de en qué pueden consistir sus relaciones una vez que el ser ya fue logrado» (*Un universo pluralista...*, op. cit., p. 218).

¹¹¹ De manera escueta, véanse algunas de estas preocupaciones y puntos de vista de James en Carlo SINI, *El pragmatismo*, Akal, Tres Cantos-Madrid, 1999, pp. 37-39.

¹¹² Cf. William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 171.

¹¹³ Creo que mi interpretación de James en este punto se ve apoyada por Juan Carlos MOUGÁN, «Introducción», en William JAMES, *Pragmatismo*, op. cit., pp. 15-16.

ser). En la misma línea, esta visión de la circunstancia como elemento limitante y a la par estimulante será decisiva cuando compare la ética y la visión del héroe en los dos autores: en algo así está pensando James cuando señala que «un mundo donde todas las montañas fueran allanadas y todos los valles realzados no sería un lugar adecuado» para el individuo de actitud enérgica (*strenuous mood*)¹¹⁴; y no creo que esto esté del todo alejado de algunas de las propuestas, por ejemplo, de Carlyle¹¹⁵ y, desde otro punto de vista y más claramente, de Mannheim¹¹⁶.

Así pues, en toda la filosofía de James permanece larvada o explícitamente esta circunstancialidad, normalmente como supuesto básico de su construcción teórica¹¹⁷. Esto nos llevará a una pequeña digresión en cuanto a que cabe establecer una diferencia entre los dos autores considerados respecto a una pregunta: ¿es el cuerpo *yo* o es *mío*? La pregunta tendrá sentido en la medida en que para Ortega es algo *mío*, lo más *mío* que hay, y por ello será parte de la circunstancia; en el caso de James, la cuestión no parece tan clara. Traigo a colación el asunto de forma anticipada por segunda vez porque, observado desde un punto de vista más alto, no puedo dejar de notar que parte de la circunstancialidad humana es el cambio corporal y fisiológico –sea el cuerpo parte de la circunstancia o algo modificado por ella, no importa ahora–; y es en esos cambios fisiológicos, y en particular cerebrales, donde James ubica en cierto modo cambios que alteran la percepción (entiéndase “percepción” aquí en sentido muy amplio)¹¹⁸. Asimismo, será esencial establecer tan nítidamente como se pueda las relaciones entre la circunstancia y la *atención*; puedo ya anticipar que mi postura sostendrá que la primera determina la segunda. La importancia de esto radica en que permite explicar

¹¹⁴ Ibídem, p. 250. Para la referencia original, véase: William JAMES, *The Will to Believe and other essays in popular philosophy. Human Immortality, two supposed objections to the doctrine*, New York: Dover Publications, Inc., 1956, p. 211.

¹¹⁵ Cf., por ejemplo, Tomás CARLYLE, *Los héroes*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1951, pp. 77-78.

¹¹⁶ Aunque es evidente el papel de la circunstancia –llamada, por supuesto, de otra manera– en *Ideología y utopía*, no quiero dejar de destacar la cita siguiente: «Todo individuo se halla, pues, predeterminado, en un doble sentido, por el hecho de haberse desarrollado dentro de una sociedad: de un lado encuentra una situación establecida, y del otro halla en esa situación modos preformados de pensamiento y de conducta» (*Ideología y utopía...*, op. cit., p. 35). Lo que queda fuera de esta cita, pero que será determinante en Mannheim y, por supuesto, en James y Ortega es lo que el individuo puede hacer frente a esta determinación en pro y uso de su libertad. En el caso de Mannheim encontramos esta idea, por ejemplo, en Ibídem, p. 213.

¹¹⁷ En su intento por criticar al absolutismo (asunto abordado más arriba), manifiesta James que un mundo estrictamente racional sólo sería aquel en el que todo deseo se cumpliera instantáneamente; pero, como puede leerse en *Pragmatismo*, «La vida se va desenvolviendo en medio de toda suerte de resistencias que hay en este mundo de múltiples hechos, y de arreglo en arreglo, sólo llega a organizarse gradualmente en lo que podría considerarse como una configuración secundariamente racional» (William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., p. 225).

¹¹⁸ El tema es tratado por James de manera extensa. Véase por ahora, para entender a qué me estoy refiriendo, *Principios de psicología*, op. cit., pp. 190-191.

situaciones como la del magnífico (y extenso) ejemplo que James propone en los *Principios de psicología* y que me tomo la licencia de transcribir:

El pensamiento empírico del individuo depende de las cosas que ha experimentado; pero cuáles serán éstas estará determinado en gran medida por sus hábitos de atención. Puede suceder que una cosa esté presente ante él un millar de veces, pero si él no la percibe, no podrá decirse que ha entrado en su experiencia. Todos vemos moscas, polillas y cucarachas, y pese a verlas por millares no nos dicen nada en particular, a no ser que seamos entomólogos. Por otra parte, una cosa vista sólo una vez en la vida puede dejar en la memoria un recuerdo indeleble. Supongamos que cuatro hombres hacen un recorrido por Europa. Uno regresará a casa únicamente con impresiones pintorescas: vestidos y colores, parques, paisajes, trabajos de arquitectura, cuadros y estatuas. Todo esto, para otro, habrá sido punto menos que inexistente; para él, distancias y precios, poblaciones y sistemas de desagüe, chapas de puertas y ventanas y otros elementos estadísticos serán capitales. Al tercero le habrán llamado la atención los teatros, restaurantes y bailes públicos, y sólo eso; en tanto que el cuarto, que estuvo profundamente metido en sus meditaciones subjetivas, apenas podrá decir unos cuantos nombres de los lugares donde estuvo. Cada uno de ellos escogió, de entre la masa de objetos vistos, aquellos que estuvieron más acordes con su interés particular, y de ellos nutrió su experiencia.¹¹⁹

4. El punto decisivo: motivos para un desprecio.

Hasta aquí hemos tenido ocasión de constatar que no sólo las vías que Ortega tuvo para acceder a la filosofía pragmatista en general, y jamesiana en particular, fueron abundantes y diversas, sino que incluso se trata de un pensamiento que trata de responder a las mismas inquietudes y que en cierto modo ofrece respuestas afines. Pese a ello, resulta evidente el desdén que durante buena parte de su producción manifestó el pensador español respecto a esta corriente de pensamiento. Lo que debemos preguntarnos, en suma, está claro: ¿por qué?

Creo que las posibles respuestas pueden ser de dos tipos: por una parte, hay causas puramente filosóficas; pero, por otra, hay un prejuicio del que Ortega participa y que a día de hoy debería superarse. Precisamente borrar ese prejuicio respecto a la filosofía norteamericana ha de ser un hito que, estando como está en disposición de lograrse, permitirá un estudio más adecuado de sus vínculos con la filosofía europea, posibilitando nuevas respuestas a viejos y nuevos problemas. Lo que hay que poner de relieve es no sólo ese prejuicio y su origen, sino cómo lleva a una mala interpretación de

¹¹⁹ William JAMES, *Principios de psicología*, op. cit., pp. 229-230.

la concepción pragmatista-jamesiana de la verdad. A ello voy a dedicar los siguientes párrafos, aunque en realidad la explicación es muy simple.

A mi manera de ver, el gran escollo puramente teórico que encuentra Ortega respecto a las tesis jamesianas más conocidas es lo relativo al tema de la verdad. Es absolutamente necesario que transcriba una larga cita de «Verdad y perspectiva», el texto que tras el debido agradecimiento inaugura en 1916 la colección que es *El Espectador*; y es que en esta cita se condensa de forma muy clara lo que nos interesa tratar ahora:

Vuelva a la tranquilidad este lejano amigo que me escribe [un lector de El Espectador], y para el cual -¡gracias le sean dadas!- no es por completo indiferente lo que yo haga o deje de hacer: la vida española nos obliga, queramos o no, a la acción política. El inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, nos forzará a ella con mayor violencia. Precisamente por eso yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación. Y esto que me acontece, acontece a todos. Desde hace medio siglo, en España y fuera de España, la política -es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad- ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo práctico, en lo útil. De tal suerte, queda reducido el pensamiento a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos. He ahí la política: pensar utilitario.

La pasada centuria se ha afanado harto exclusivamente en allegar instrumentos: ha sido una cultura de medios. La guerra ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas, aquéllas que sólo puede aclarar un pensamiento puro e inútil. Nada más natural que, reaccionando contra ese exclusivismo, postulemos ahora frente a una cultura de medios una cultura de postrimerías.

Situada en su rango de actividad espiritual secundaria, la política o pensamiento de lo útil es una saludable fuerza de que no podemos prescindir. Si se me invita a escoger entre el comerciante y el bohemio, me quedo sin ninguno de los dos. Mas cuando la política se entroniza en la conciencia y preside toda nuestra vida mental, se convierte en un morbo gravísimo. La razón es clara. Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira (OC II, 159-160).

La extensión de la cita era necesaria para mostrar –de forma mucho más clara que con una mera paráfrasis– las relaciones que está tejiendo Ortega entre el pragmatismo,

la verdad, la utilidad y la política. Desde luego, el fallo interpretativo de este aún joven Ortega está en su manera de comprender la “utilidad”, que es manifiestamente errónea (aunque en 1932, en una nota al pie a su célebre texto «*La Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología», apunta a que nada menos que en la física la verdad se define por sus consecuencias “prácticas”, OC V, 238 n.). Y es obvio que en quien está pensando es en James: es imposible que ese «hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira» no sea una respuesta a la célebre afirmación de *Pragmatismo* según la cual es lo mismo decir de una creencia que es útil por ser verdadera que decir que es verdadera por ser útil¹²⁰ (como se ve, la idea es similar a la defendida por Russell tal y como la he expuesto páginas atrás en una larga nota al pie). Sin embargo, insisto en ello, creo que Ortega no hace justicia a la verdadera (y explícita) intención de James cuando se pregunta si no cabe acaso una cierta ambigüedad en la verdad¹²¹. La verdad de James está nítidamente ligada con su concepción de las creencias, aspecto en el que tendré que profundizar más adelante: baste por ahora con reincidir en el hecho notorio de que Ortega está lanzando un ataque injusto a la verdad pragmatista. Intentaré ahora enmarcar el mismo en un contexto que lo explique.

Una primera aclaración podría tener que ver con la mera elección de términos y expresiones que James empleó. Así, él mismo apunta hacia esta dificultad en *El significado de la verdad*, donde explicita claramente que la idea de la verdad como «ideas que funcionan» ha sido algo incapaz de permear en quien no estaba dispuesto a conceder una mínima cortesía a la nueva propuesta, aunque mantenga la esperanza de que esto cambie en el futuro¹²². Por otra parte, James previene también contra el intento de hacer del pragmatismo un ejemplo del espíritu rudo cuando (ya lo he reseñado) su afán es precisamente mediar entre dicho espíritu y el espíritu selecto racionalista¹²³. Con todo, la extensa cita de Ortega que he señalado anteriormente y las diferentes alusiones a James en su obra parecen apuntar precisamente en estas direcciones. Reconocido esto (por otra parte, algo bien sabido), hay que buscar algo más allá.

Sara Barrena y Jaime Nubiola destacan un dato tan anecdótico como revelador que podría ponernos en la senda (evidente) de que el mero término «pragmatismo» parece tener resonancias negativas:

¹²⁰ Cf. William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., p. 172.

¹²¹ Ibídem, p. 167.

¹²² Cf. *El significado de la verdad*, op. cit., pp. 154-155 y p. 236.

¹²³ Cf. *Pragmatismo*, op. cit., p. 211.

El *corpus* electrónico de la Real Academia Española contiene actualmente 499 referencias a “pragmatismo” con sus contextos de aparición en España. El término “pragmatismo” alude siempre a experiencia, pero de ordinario está ligado también a falta de principios, astucia, cinismo o mera eficacia material.¹²⁴

Sin embargo, aunque esto podría explicar que a día de hoy en los estudios en nuestra lengua siga habiendo cierta renuencia a tomar en serio a la corriente pragmatista, no termina de desvelar la que considero que es la fuente del malentendido del que participa Ortega.

El prejuicio subyacente puede enclavarse en lo que Marcuse ha denominado la identificación entre pragmatismo y americanismo: se identifica la filosofía pragmatista con el tipo de vida estadounidense y se cataloga ésta, en muy resumidas cuentas, como la vida dominada por el comercio¹²⁵. No cabe duda de que Ortega (también autores como Russell) tiene en mente algo parecido a esto cuando construye la crítica al pragmatismo a la que me he referido con anterioridad (no sé si el orgullo nacional, tal y como sostiene Armenteros, es también un motivo de peso, aunque Durkheim vea en el pragmatismo, como ya se ha señalado, un ataque al racionalismo genuinamente francés¹²⁶). A ello podrían sumarse banalizaciones de esta filosofía como que supone una mera defensa de la acción por la acción¹²⁷, acusaciones simples de irracionalismo¹²⁸, etc. Pero no es suficiente: ha de haber algo más.

Quien, a mi manera de ver, expone de manera más clara la base del prejuicio anti-pragmatista es Ramón del Castillo en *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*. En primer lugar, sigue a Klaus Oehler cuando advierte que la asociación entre el pragmatismo y una visión de la cultura como mero espacio de la producción y reproducción científico-técnica es *posterior* a las dos guerras mundiales¹²⁹. Es decir,

¹²⁴ Sara BARRENA y Jaime NUBIOLA, *Charles S. Peirce (1839-1914)...*, op. cit., p. 226.

¹²⁵ Cf. Ludwig MARCUSE, *Filosofía americana...*, op. cit., p. 36.

¹²⁶ Cf. Eduardo ARMENTEROS CUARTANGO, «La índole técnica de la antropología de Ortega. Una interpretación desde el pragmatismo», en *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, nº 9, 2006 [<http://institucional.us.es/revistas/argumentos/9/Art4-ARMENTEROS.pdf>] [Fecha de consulta: 5 de agosto de 2015]. Ofrezco la paginación del documento electrónico PDF, p. 13.

¹²⁷ Sobre críticas en esta línea, más o menos matizadas, véase Hans JOAS, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, op. cit., p. 28.

¹²⁸ Una defensa interesante contra esta última acusación puede leerse en John W. WOELL, *Peirce, James, and a Pragmatic Philosophy of Religion*, New York: Continuum Studies in American Philosophy, 2012, p. 134.

¹²⁹ Cf. Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., p. 53.

aunque Ortega pudiera intuir esto en 1916, desde luego no tiene sentido considerar que tal fuera el prejuicio generalizado contra la corriente pragmatista.

Del Castillo apunta de manera explícita a un hecho clave: mientras hacia 1908 el pragmatismo no se tomaba en Alemania como una mera filosofía instrumentalista, todo comienza a cambiar con el suceso que supone la I Guerra Mundial, entre otras cosas por frenarse el flujo de ideas entre Alemania y Estados Unidos. Y entonces se remite al texto que más nos interesa destacar ahora: *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Movis in der Erkenntnis der Welt* de Max Scheler, al que considera del Castillo resultado y causa de los malentendidos posteriores sobre el particular¹³⁰. La trascendencia de esta indicación es indudable: como señala el mismo autor,

Scheler tendió a asociar el pragmatismo no con la actitud abierta que hemos estado describiendo aquí hacia la ciencia, la religión, el arte, etc., sino con una forma cruda de positivismo cientifista y tecnocrático, una exaltación de la forma de vida técnica que adopta la forma de una epistemología de la ciencia y una teoría del valor. Aunque en Europa la atención al pragmatismo continuó creciendo, aunque en Alemania se tradujeron y estudiaron la filosofía de la religión de James o la psicología social de Dewey, el peso de estos intereses fue incomparablemente menor que las repercusiones que tuvo una interpretación del pragmatismo como la de Max Scheler. Como muestra Oehler, la interpretación de Scheler influyó directamente en la identificación que hizo Horkheimer en 1935 (y que persiste en sus trabajos de finales de los años cuarenta) del pragmatismo como una teoría de la razón instrumental [aquí nos remite del Castillo a Horkheimer, «Zum Problem der Wahrheit», en *Kritische Theorie*].¹³¹

Este es, a mi manera de ver, el germen del prejuicio que interesa destacar, y por ello no continuaré desglosando la propuesta de del Castillo; aunque debo destacar el interés de otra indicación suya, según la cual Gehlen queda fuera del saco de los que malinterpretan el pragmatismo como un mero instrumentalismo; aspecto interesante ya que permitirá ver que la antropología filosófica que se hace en Europa en el primer tercio del siglo XX (tema que indudablemente preocupa a Ortega) no está en absoluto aislada del pensamiento pragmatista clásico¹³². Cerraré esta importantísima excursión

¹³⁰ Ibídem, p. 54. También lo ha percibido Hans JOAS, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, op. cit., pp. 63-64, nota 1; pp. 93-95; y 129-131, en las que llega a acusar directamente a Horkheimer de no haber cotejado las fuentes pragmatistas por seguir ciegamente la estela scheleriana.

¹³¹ Ibídem, pp. 54-55.

¹³² Cf. Ibídem, pp. 57-58.

por el libro de Ramón del Castillo con una cita que resume de forma concisa lo que he destacado:

*Cierto que detrás de la teoría del lenguaje y de la acción pragmatista había una concepción del mundo, pero no fue la clase de positivismo crudo o instrumentalismo que le atribuyeron Scheler, Horkheimer o Heidegger. Esta imagen pragmatista del mundo, como hemos visto en las secciones pasadas, era bastante más complicada que las que se popularizaron en Europa y Estados Unidos. En ningún caso fue un positivismo; muy por el contrario, el positivismo en América atacó al pragmatismo.*¹³³

5. La supresión del prejuicio.

Las páginas anteriores han tratado de servir para evidenciar un prejuicio. Lo que conviene ahora es intentar salvarlo: aunque Ortega no lo hizo, el rendimiento de esta investigación radica en tratar de emparentar la obra del autor madrileño con una visión del pragmatismo que no sucumba a la visión peyorativa que –según se ha expuesto– habría arrancado con Scheler alcanzando “plenitud” por medio de Horkheimer.

En realidad, ha habido ya algunos intentos por acercar a nuestro filósofo a doctrinas pragmatistas, incluso calificándolo a él mismo como tal. Aunque en la «Introducción» he aludido a ello, voy ahora a recuperar algunas de esas “acusaciones” de pragmatismo hacia Ortega y añadiré algunas nuevas.

Naturalmente, el primer caso al que es menester referirse es el de ese comentarista anónimo que en la revista *Inicial* tuvo a bien destacar que las afirmaciones de Ortega en *El tema de nuestro tiempo* corroboraban los puntos de vista del pragmatismo. Aunque el propio Ortega va a negar de forma explícita y frontal la acusación (OC III, 628 ss.), es obvio que al reseñador de la obra no le pareció así.

Muy posteriormente, la interpretación de Ortega como un pragmatista ha sido reseñada de un modo singular por autores como Nicolas Abbagnano. En la primera edición de su *Historia de la filosofía*, Ortega y Gasset aparece cerrando la «Parte Séptima. Filosofía contemporánea», capítulo VII «La filosofía de la acción», epígrafe 710, y ahí Abbagnano le dedica dos páginas escasas¹³⁴. Cabe decir que sus fuentes son de todo punto extrañas: por ejemplo, menciona *Esquema de las crisis*, título que en

¹³³ Ibídem, pp. 58-59.

¹³⁴ Cf. Nicolas Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Barcelona: Montaner y Simón, 1956, Tomo III, pp. 371-373.

realidad sólo era el proyecto que luego fue *En torno a Galileo*. En cualquier caso, lo más interesante es que comienza diciendo:

En el límite entre el pragmatismo y el existencialismo puede ser situada la obra del filósofo español José Ortega y Gasset [...] Ortega se vincula al pragmatismo por su afirmación explícita de que la inteligencia, la ciencia, la cultura, están subordinadas a la vida y no tienen otra realidad que la que a ellas es inherente como utensilios para la vida [...] Ahora bien, esta subordinación del saber a la vida, supone la reducción del ser de las cosas en el obrar humano. Las cosas no tienen un ser en sí: tienen un ser construido por el hombre, que, teniendo que tratar con ellas, ha de hacerse un programa de conducta y planear lo que puede o no puede hacer con ellas y lo que puede esperar de las mismas¹³⁵

para posteriormente vincularlo al existencialismo heideggeriano en la misma página. Me interesa también que considere a Ortega «el más elocuente y lúcido defensor» del concepto de crisis¹³⁶. Y finaliza el epígrafe diciendo:

La distinción y la oposición entre el conocimiento y la vida, el saber y la acción, mantiene a este pensador en el esquema del pragmatismo contemporáneo. Las exigencias existencialistas, que son en él las más vivas, no han recibido de su filosofía la justificación que podría provenirles de un profundizado y detallado análisis existencial: de donde ese carácter a menudo demasiado expeditivo y dogmático de las conclusiones de Ortega [sic].¹³⁷

Lo más curioso es que en la edición ampliada editada en castellano por Hora¹³⁸ se producen cambios significativos. Para empezar, pasa a estar en las páginas 529-531, siendo ahora el epígrafe 755. Mucho más importante es otro hecho: ya no se encuentra ubicado en el capítulo dedicado a la filosofía de la acción (en esta edición, el capítulo II de la Parte Séptima, renombrada como «La filosofía entre los siglos XIX y XX»), sino que directamente Abbagnano lo incluye en el capítulo VII, llamado nada menos que «El pragmatismo»: lejos de reconsiderar su postura, la reafirma (también Unamuno sufre este reposicionamiento). Y esto es especialmente llamativo en la medida en que otros capítulos parecerían más tópicamente adecuados para colocar a Ortega, como el dedicado al historicismo (en el que aparecen autores cuya influencia en Ortega es clara:

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 371.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 372.

¹³⁷ *Ibíd.*, pp. 372-372.

¹³⁸ Barcelona: Hora SA, 1994. Tomo III.

Dilthey, Simmel, Spengler, Meinecke, cuatro capítulos dedicados a Weber y otro a Toynbee). Creo que este aspecto es, para una investigación como la mía, claramente notable. Cabe notar, no obstante, que al menos en la traducción al castellano nos encontramos fallos un tanto extraños, aunque las fuentes sean algo más lógicas (habla, por ejemplo, de *Meditaciones de Don* [sic] *Quijote*¹³⁹).

Mucho más exagerado, a mi modo de ver, es John T. Graham, que en buena parte de su producción teórica, y en particular en su trilogía sobre Ortega (*A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, de 1994¹⁴⁰; *Theory of History in Ortega y Gasset. The "Dawn" of Historical Reason*, de 1997¹⁴¹; y *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Posmodernism and Interdisciplinarity* de 2001¹⁴²); en dicha trilogía, decía, Graham no tiene empacho en hacer del pragmatismo norteamericano quizá la influencia más relevante, aunque soterrada, de la filosofía orteguiana, especialmente cuanto tiene que ver con su concepción de la «Historiología» o con las propuestas básicas nada menos que de *Historia como sistema*¹⁴³, etc. A mi manera de ver, esta interpretación es de todo punto exagerada: aunque sin duda comparto que la influencia de la filosofía norteamericana en particular (y anglosajona en general) es mayor en el pensamiento de nuestro máximo filósofo de lo que habitualmente se ha considerado, es un exceso indudable lo que Graham hace. Y es que ya en el prefacio al segundo de estos volúmenes lo deja claro:

History attracted Ortega powerfully because he found it so "useful" to his philosophy and numerous other interests. It was a "pragmatic" history, therefore, that he pursued –one that was also pragmatist at base. From his philosophy of life the metaphysical pragmatism and new realism carried over into his theory and methods for history, which took on a social orientation and a vocabulary that was similar to Dewey's "historical instrumentalism." Of course, pragmatism mingled with the phenomenology, existentialism, and historicism of his philosophy, but the result –for historical questions– was finally closer to history than to philosophy, and to theory of history than to philosophy of history. He aimed also for practical social "uses" for history in the present and future world outside our narrower professional and academic concerns. These pragmatic purposes and this pragmatist spirit were evident also in his social, political, and pedagogical theories, to be explored later.¹⁴⁴

¹³⁹ Ibídem, p. 530.

¹⁴⁰ Columbia y London: University of Missouri Press, 1994.

¹⁴¹ Columbia: University of Missouri Press, 1997.

¹⁴² Columbia: University of Missouri Press, 2001.

¹⁴³ Cf. sobre este último aspecto: John T. GRAHAM, *Theory of History...*, op. cit., p. 140.

¹⁴⁴ Ibídem, p. XVI.

El espíritu y los propósitos “pragmáticos” (valga aquí el adjetivo como equivalente a “pragmatista”) es crucial nada menos que en las dimensiones social, política y pedagógica de su pensamiento, algo que sería evidente al menos (siempre según Graham) desde 1912 o 1913¹⁴⁵, como se ha indicado más arriba; e incluso llega a hacer de Ortega no sólo un pragmatista sino también un neopositivista en tanto que buscador de modelos y sistemas científicos que orientasen su comprensión de la historia¹⁴⁶. A mi manera de ver, no es necesario decir tanto (que es, insisto, decir de más) para sacar un rendimiento al paralelismo entre Ortega y los autores pragmatistas; retomaré críticamente las tesis de Graham más adelante.

En una posición a medio camino se encuentra la interpretación que hace Eduardo Armenteros de la filosofía orteguiana. Así, su tesis doctoral finaliza con un planteamiento (o mejor: un desenlace) aparentemente claro: «...solo diremos que el pensamiento de Ortega tiene una “impronta pragmática”. Y no más. Aunque tampoco menos»¹⁴⁷. Su conclusión no es, pues, que la filosofía de Ortega pueda considerarse pragmatista tal cual, sino afectada en cierto grado por esta corriente de pensamiento; así, lo que hace Ortega según este mismo autor (en otro lugar) es, por ejemplo, «arremeter pragmáticamente contra el más que bimilenario esencialismo occidental, igual que antes lo hiciera James, pero con una propensión metafísica y un rigor lógico de mayor calado y alcance, seguramente gracias a las respectivas influencias de Heidegger...»¹⁴⁸. Aunque comparto la conclusión, considero que la tesis doctoral de Armenteros, pionera en esta clase de investigaciones junto a los libros de Graham, adolece de algunas carencias que han sido ya señaladas en el estado de la cuestión, destacando entre ellas (me limito ahora a mencionarlas) el hecho de que toma el pragmatismo en un sentido que no comparto; que no remarca en modo alguno la importancia que tiene el contexto liberal en que la filosofía orteguiana y la pragmatista se desarrollan; y que carece de algunos fundamentos historiográficos como puedan ser las posibles lecturas orteguianas de Bain, las lecturas indirectas de obras pragmatistas, etc., punto que espero estar subsanando con esta investigación. A ello se suma que fue elaborada antes del

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 50.

¹⁴⁷ *El pragmatismo de Ortega. Una “impronta” de su filosofía*. Tesis doctoral presentada por Eduardo José ARMENTEROS CUARTANGO bajo la dirección del Prof. Dr. D. José Antonio Marín Casanova. Universidad de Sevilla, 2004.

¹⁴⁸ Eduardo ARMENTEROS CUARTANGO, «Del principio de “razón suficiente” (de Leibniz) a la pragmática noción de “real imposible” (de Ortega)», en *Thémata. Revista de filosofía*, nº 36, 2006, p. 50.

lanzamiento de la última edición de las *Obras completas* de Ortega (2004-2010), que han puesto de manifiesto algunas –pocas– referencias del catedrático de metafísica a distintos autores pragmatistas desconocidas hasta entonces.

En menor medida, Jacobo Muñoz caracterizó a Ortega, y muy en particular lo relativo al tema esencial para nosotros de las ideas y las creencias, de una manera que transcribo:

No es, con todo, esta diferencia en cuanto a niveles de elevación a consciencia actual lo único que separa decisivamente entre sí las ideas y las creencias. En más [*sic*], Ortega confiere en este sentido un peso mayor a la diferencia en cuanto a clase de realidad o estatuto ontológico que se abre entre unas y otras. Es este el momento de la conceptualización que estamos someramente reconstruyendo en el que con mayor fuerza operan los presupuestos ontoepistémicos y metacientíficos que vertebran la obra orteguiana. No se trata sólo, claro está, del famoso perspectivismo orteguiano. Cabría igualmente hablar de teoreticismo, de constructivismo, e incluso de un sutil pragmatismo que en ocasiones lo acerca a autores del ámbito anglosajón y angloamericano con los que –a diferencia de lo que es el caso con Husserl y Heidegger– apenas suele relacionársele.¹⁴⁹

Así, la clave está en que hay un pragmatismo, en todo caso, “sutil”; de ahí que me permita alinearlo con las conclusiones de Armenteros. Podríamos también aquí enumerar algunas imputaciones de pragmatismo a Ortega por vía indirecta (por ejemplo, emparentándolo con Santayana y a éste con su maestro James¹⁵⁰), pero la tarea quizá fuese un tanto insulsa.

Si me siento particularmente interesado por mostrar que, entre los autores pragmatistas, la presencia de James es especialmente relevante, se debe a motivos de diversa índole. En primer lugar, por una aparente “comodidad” que no es tal: James no deja de ser el principal exponente y divulgador de la doctrina pragmatista (si es que cabe hablar en estos términos), y emparentarle con Ortega permitiría abrir el campo de investigaciones sobre estas relaciones de una manera que no tuviera vuelta atrás. A ello se suma el hecho de que Peirce era y sigue siendo un autor poco conocido hoy (en nuestro país y fuera), pese a que su fecundidad y profundidad serán tema de estudio próximo y tendrá sentido empezar a realizar estudios como el presente tomándole como

¹⁴⁹ Jacobo MUÑOZ, «Los límites de la creencia», en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 220-221.

¹⁵⁰ Así, por ejemplo, Manuel GARRIDO, «Segundos pensamientos de Santayana y Ortega sobre sociedad y política», en *Limbo*, núm. 29, 2009, p. 57.

protagonista; respecto a la relación entre Dewey y Ortega, le dedicaré unas páginas más adelante y, por lo tanto, callaré ahora.

En este contexto, debo remitirme a una idea mencionada por distintos investigadores: James influyó más en Ortega que otros, en particular más que Peirce; e incluso aunque no fuese así *de facto* (que lo es, como espero que quede probado entre lo que va dicho en este capítulo y lo que vendrá a continuación), ciertamente es algo que conviene en tanto en cuanto el pragmatismo de James presta más atención que el de Peirce «a las contribuciones que las creencias y las ideas hacen a las formas específicas de la experiencia humana»¹⁵¹, que es justo el tema que pondré de relieve.

Si hemos de hacer caso a Julián Marías, tiene sentido que Ortega prestase atención aquí y allá a un James que a comienzos del siglo XX comenzaba sin duda a ser una *vigencia* intelectual en la época (ya me he referido a cómo Marías llama la atención sobre ello en *Circunstancia y vocación*); añádase a ello que Marías no duda en poner a James como figura principal y a Peirce y otros como secundarias¹⁵². Es el momento de preguntarnos, pues, por la presencia de James en la obra de Ortega.

6. La presencia explícita... y más allá.

En el primer capítulo de esta investigación indiqué todas las referencias explícitas que Ortega realizaba a Mill, dividiéndolas en categorías. Respecto a Bain, tal y como señalé, no hay alusión alguna en las obras. Esta diferencia podría explicarse por la relevancia general que en la historia de la filosofía han tenido uno y otro. Llama la atención indudablemente, según ese criterio, la escasísima presencia explícita que James tiene en la obra publicada por Ortega: no llegan a la decena, de las cuales sólo alguna escapa del apartado de obras no publicadas o póstumas (véase, por ejemplo, el carácter de mera anotación que encontramos en *Sistema de psicología*, OC VII, 501). Incluso el asunto es más grave: la mayoría son meras alusiones que simplemente corroboran lecturas (cf. OC VII, 58 n. 6, donde se aprecia que Ortega ha trabajado la edición alemana de *La voluntad de creer*; OC VII, 634; o la mera alusión a *Pragmatismo* en OC X, 342); otras veces, el nombre de James aparece en listados de autores reunidos por uno u otro motivo (por ejemplo, cf. OC I, 463); a veces, incluso, se ha suprimido su nombre, como ocurre entre el texto «Adán en el Paraíso» aparecido en *El Imparcial* el 20 de junio de 1910 y su publicación definitiva (cf. el Apéndice OC II, 878, donde se

¹⁵¹ Sara BARRENA, «El pragmatismo», en *Factótum*, 12, 2014, p. 10.

¹⁵² Cf. Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 231-233.

muestra que decía Ortega: «¿Será algo parecido lo que yo quiero decir al decir que todas las cosas viven? William James, que ha perdido en el pragmatismo algunos síntomas forzosos de la seriedad, quiere ahora resucitar las sospechas de Fechner: el misticismo vuelve a estar de moda...», lo que parece evidenciar que Ortega ha leído *Un universo pluralista*; la relación entre James y el misticismo la apunta también en OC VII, 159). Por supuesto, hay anotaciones a vuela pluma que evidencian puntos de interés, aunque de manera que requiere la fundamentación que esta tesis pretende aportar; así, por ejemplo, cuando destaca de forma sumaria y parcial la forma que James tiene de concebir la creencia (OC VII, 564).

Desde luego, para algunos autores (y yo mismo me cuento entre ellos, como he evidenciado con la crítica latente en «Verdad y perspectiva» a la verdad jamesiana) la presencia de James en la obra de Ortega va mucho más allá que la mera referencia explícita. En este sentido, recupero una idea ya expuesta: John T. Graham es el que llega más lejos (demasiado, a mi modo de ver). Sus análisis de las lecturas posibles (entiéndase en sentido amplio: libros que leyó y anotó Ortega y modos en que interpretó los mismos) que el autor madrileño hizo de James se encuentran constantemente en su trilogía arriba mencionada. Por su parte, también leyó algunas obras de bibliografía secundaria y crítica, acaso por “accidente”. Por ejemplo, tal y como señalan los ya citados Lanero y Villoria¹⁵³, Martín Navarro publicó en el mes de octubre de 1911 un texto crítico sobre James llamado, precisamente, «William James», y lo hizo en la revista *La lectura*. El dato es significativo porque, tal y como el propio Ortega refiere (en OC I, 520, mientras habla de *La interpretación de los sueños*), él publicó en ese mismo número de *La lectura* su artículo «Psicoanálisis, ciencia problemática»: resulta plausible que la crítica de Martín Navarro le interesase en cierto modo.

Dado que –quiero incidir en ello– esta investigación no pretende ser historiográfica, sino simplemente usar la historiografía como apoyo puntual; es decir, dado que lo que pretendo es hacer posible un rendimiento contemporáneo de los plausibles encuentros teóricos entre Ortega y los pragmatistas clásicos, no es necesario que profundice en una cuestión que queda para mejor ocasión: a veces, Ortega mezcla ideas y autores. Por lo tanto, tal y como ha apuntado Barzun, es perfectamente plausible

¹⁵³ Cf. Juan J. LANERO y Secundino VILLORIA, «De Harvard a la universidad española: Primeras traducciones de William James», op. cit., p. 53.

que Ortega haya atribuido a Dilthey ideas que son realmente jamesianas¹⁵⁴ (lo apunta Graham también)¹⁵⁵, algo que apuntalaría de algún modo ese aparato historiográfico que estoy empleando como apoyo; el dato, en el que no profundizaré, merecía al menos quedar explicitado.

Naturalmente, no es misión de esta investigación salvar la totalidad de la filosofía de James, ni revertir de forma imperecedera el prejuicio que injustamente se ha tendido a verter sobre ella. Sin embargo, es preciso que se advierta que la visión de Ortega está viciada para notar lo que de verdad me interesa: que ambos autores (Ortega y James) no sólo comparten un *pathos* sino también un modo de encarar y resolver algunos problemas. Es este modo de encarar y resolver el que resulta interesante, resaltándose con ello el genuino carácter liberal al que ambos están respondiendo. En este sentido, conviene explicitar algo que afecta tanto al autor madrileño como al norteamericano: su obra es *estrictamente sistemática*, y cada autor mantiene una línea muy clara que permanece a lo largo de sus obras¹⁵⁶ (en el caso de Ortega, me gusta destacar la sistematicidad que refleja su célebre afirmación de «Estética en el tranvía» según la cual «Como en belleza, así en ética», OC II, 181). Que su modo ensayístico y divulgativo de ofrecer el pensamiento no se avenga al típico esquema de los tratados no puede inducir error alguno: ambos tienen un esquema de pensamiento que puede fácilmente localizarse y que nos permite prever qué respuestas darán a determinados problemas antes de efectivamente leer su opinión sobre el asunto. Esto nos plantea una cuestión: ¿cómo comprender el concepto *sistema*? No queriendo anticipar una definición que esclerotice esta investigación, lo que ofreceré es un *ejemplo* de sistema: la tabla periódica de los elementos creada por Mendeleiev. En ella cabe anticipar la clasificación y características de los elementos pertenecientes al sistema antes de ser hallados *de facto* en el laboratorio, y lo propio ocurre con los sistemas orteguiano y jamesiano: podemos prever qué respuesta darían a ciertos problemas si éstos les fuesen planteados, al margen de que de hecho se enfrentasen a ellos. Dos consideraciones

¹⁵⁴ Cf. Jacques BARZUN, *Un paseo con William James*, México DF: FCE, 1986, pp. 315-316. (En el original: *A Stroll with William James*, London/New York: The University of Chicago Press / Harper & Row, Publishers, 1983, p. 300).

¹⁵⁵ Cf. John T. GRAHAM, *Theory of History...*, op. cit., pp. 311-312.

¹⁵⁶ Es imposible separar la doctrina psicológica, y en especial los *Principios de psicología*, de la obra filosófica de James; cf. William James, *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 819-820; Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía...*, op. cit., p. 100; Juan Carlos MOUGÁN RIVERO, «Introducción», en William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 15-16; Bruce WILSHIRE, *William James and Phenomenology*, op. cit., pp. X y 19; Jorge PÉREZ DE TUDELA, *El pragmatismo americano...*, op. cit., p. 98.

deben ser hechas sobre este particular: 1) si alguno de los dos, en su imperfecta humanidad, diese alguna vez una respuesta inesperada, estaremos en disposición de decir que o tal respuesta es *incoherente* respecto a su sistema, lo cual es humanamente aceptable y teóricamente inaceptable; o que el sistema ha de atender, en su esquematización por nuestra parte, a dicha respuesta¹⁵⁷; y 2) que la base de su sistema es una concepción liberal en un sentido amplio de la palabra «liberal», anclado en el punto decisivo de las *creencias* al cual voy a dedicar el núcleo de este capítulo¹⁵⁸.

7. Las creencias.

El núcleo vertebrador de este capítulo, como podía ya ir imaginando el lector, es el concepto de *creencia*. Este concepto, nuclear en la filosofía orteguiana (por sí mismo, por contraste con las ideas, etc.) es la puerta de entrada más accesible tanto para mostrar la confluencia evidente que existe con William James (según Laín Entralgo, es aquí donde principal vínculo y semejanza entre Ortega y James¹⁵⁹) como para articular en torno suyo toda la cuestión del liberalismo potencialmente similar entre ambos y –como se verá más tarde– su nexo indubitable con la filosofía del siglo XXI. Así, aunque ya lo he trabajado en el primer capítulo al hablar de Mill, y habiendo mostrado el papel que sobre el particular ha jugado históricamente Bain como transmisor de la idea de *creencia* en el mundo anglosajón, es ahora momento de contrastar la concepción de la creencia de los autores que están protagonizando este capítulo de la investigación.

Antes de abordar propiamente lo que me interesa, debo explicitar algo que en la literatura secundaria se ha señalado debidamente: el origen del concepto de creencia en Ortega es difuso, y pueden rastrearse diferentes fuentes, como bien ha evidenciado entre

¹⁵⁷ James es mucho más benévolo con la concepción del sistema al considerar que un sistema, aunque debe ser *cerrado*, puede ser revocable en algún detalle (nunca en sus rasgos esenciales); sin embargo, a nosotros nos conviene metodológicamente ser inflexibles en nuestra evaluación. Cf. William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 52 y, sobre la construcción de sistemas filosóficos, pp. 131-132. Aunque en algún momento James equipara el sistema *racional* a la ciencia (cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 784) nosotros no lo haremos por querer dotarnos de una mayor amplitud de miras.

¹⁵⁸ José Luis Orozco (*William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., p. 69) considera que James construye su filosofía estratégicamente orientada a una cierta concepción política; mi presupuesto en esta investigación (sin ser incompatible) es el contrario: trataré de mostrar que el pensamiento liberal de James es el sostén de toda su filosofía y la causa última de su propuesta de una ontología pluralista, etc.

¹⁵⁹ Dice Laín: «Una tesis común une a W. James con Ortega y Marías: las ideas acerca de las cosas nos muestran –no siempre– la verdad de ellas, pero son las creencias y sólo ellas las que nos dan certidumbre de la realidad. Sólo cuando no hay discrepancia grave entre las ideas y las creencias llega a ser en alguna medida armoniosa y segura la vida humana» (Pedro LAÍN ENTRALGO, *Ser y conducta del hombre*, Madrid: Espasa Calpe, 1996, pp. 328-329).

otros Rafael Lorenzo¹⁶⁰. En este sentido, me gustaría dejar claro que *no considero* que el pragmatismo (en general) y James (en particular) sean la fuente exclusiva de su interpretación y manejo del concepto. Sin embargo, me parece igualmente imposible negar que Ortega los tomase en consideración, habida cuenta de las similitudes palmarias que existen tanto en el uso que el pensador madrileño y el norteamericano hacen del concepto como –mucho más importante– el lugar que ocupa en sus respectivos sistemas y su modo de incardinarse con la totalidad de su filosofía. Esto es, a mi modo de ver, lo que hace posible establecer diálogos imaginarios como los que traza en su tesis doctoral Marnie Binder a partir del común historicismo entre ambos autores¹⁶¹.

De entre las distintas características de las creencias en Ortega que nos han de resultar interesantes en esta investigación, destacaré en primer lugar el hecho de que *contamos con* ellas, presentándonos como la pura realidad (OC V, 661 ss.); un *contar con* que, como ha señalado adecuadamente Marías, en modo alguno ha de interpretarse como hacer de ellas un objeto explícito de conciencia¹⁶², aunque me parece muy inapropiado usar expresiones (tal y como hace Morón) del tipo «Vivimos en nuestro mundo cotidiano “contando con las cosas”, en un cierto estado de sonambulismo»¹⁶³, pues se presta a confusión en tanto en cuanto parece laminar el carácter de realidad que precisamente es propio de las creencias y de aquello con lo que contamos.

Naturalmente, aquello con lo que contamos es fruto de un desenvolvimiento histórico: tal y como se desprende de la obra orteguiana con absoluta claridad, la mecánica de las creencias supone haber testado colectivamente de forma repetida lo que, nacido como una idea, ha devenido creencia («La creencia, precisamente porque no es una mera opinión, una idea, una teoría, es normalmente un hecho colecivito. No se cree normalmente por cuenta propia, sino jnto con los demás: se cree en común», señala el autor en *Del Imperio romano*, OC VI, 92). En este sentido, podemos decir sin riesgo alguno que los seres humanos vivimos a crédito: aquello con lo que contamos –o, como

¹⁶⁰ Aunque desatiende un tanto la herencia británica y norteamericana (lo cual no tiene *per se* nada de malo), véase su tesis doctoral *El concepto de creencia en Ortega*, elaborada en la UNED (Madrid) en 1999 bajo la dirección de Javier San Martín.

¹⁶¹ Marnie BINDER, *An Envisioned Pragmatic Dialogue in José Ortega y Gasset's Historicism: Possible Conversations with John Dewey, William James, and Ferdinand Schiller. Un diálogo imaginado sobre el Historicismo de José Ortega y Gasset: Posibles conversaciones con John Dewey, William James y Ferdinand Schiller*. Tesis doctoral, Universidad de Alcalá, 2014. Cf. especialmente la «Part Two: Radical Empiricism and Unitary Duality in a Possible Historicist Dialogue between William James and José Ortega y Gasset», pp. 241-449.

¹⁶² Cf. Julián MARÍAS, *La estructura social*, Madrid: Revista de Occidente, 1972, p. 81.

¹⁶³ Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega*, Madrid: Ediciones Alcalá, 1968, p. 217.

diremos en seguida, que *suponemos*— rara vez ha sido verdaderamente puesto a prueba por nosotros mismos. Sobre este particular conviene hacer una precisión que adquirirá plena consistencia un poco más abajo: no se trata de algo que creamos acríticamente y despojado de vida, una suerte de tópico o *slogan* para el que tenemos un nombre ya empleado en el capítulo dedicado a Mill, las *frases*; en este caso, nos estamos refiriendo a creencias y, por ende, a algo que funciona vitalmente, que resulta operativo y que no repetimos sin meditación sino que damos por sentado y establecido como apoyo para nuestro comportamiento consciente (cf. OC VI, 48). De esta manera, la distinción de carácter entre las creencias y las frases, tan sencilla por otra parte, es evidente y ha de tenerse presente aun cuando no la reitere en esta investigación.

Decía: los seres humanos, desde la perspectiva orteguiana, vivimos a crédito (esta idea, puramente orteguiana, la toma por ejemplo Lasaga de Marías al explicar el funcionamiento de las crisis históricas en *Del Imperio romano*¹⁶⁴). Por su parte, la misma idea la encontramos de forma mucho más explícita en James, tal y como se puede apreciar en esta larga cita que transcribo completa por su riqueza:

Las verificaciones indirectas se aceptan tanto como las directas. Cuando es suficiente la evidencia circunstancial, podemos prescindir del testimonio ocular. De la misma manera que, aunque nunca hayamos estado allí, asumimos que existe el Japón porque *funciona* hacerlo así, de tal forma que todo lo que sabemos conspira con esa creencia sin que nada interfiera, de igual forma —digo— asumimos que ese objeto [que está en la pared y cuyas entrañas, que me permitirían identificarlo, no veo] es un reloj. Lo *usamos* como tal [...]. En su mayor parte, la verdad vive realmente de un sistema de crédito. Nuestros pensamientos y creencias “circulan” mientras nada les ponga en entredicho, igual que los pagarés bancarios “circulan” mientras nadie los rechace. Pero todo esto remite a verificaciones frente a frente en alguna parte, sin las cuales la fábrica de la verdad se derrumbaría como un sistema financiero que careciera de una garantía de liquidez. Ustedes aceptan mi verificación de una cosa, y yo acepto su verificación de otra. Comerciamos con nuestras respectivas verdades, pero las creencias verificadas concretamente por *alguien* son los pies de toda la superestructura.

Además de la economía de tiempo, otra gran razón para renunciar a una verificación completa en los asuntos corrientes de la vida es que todas las cosas existen en géneros y no aisladamente. Nuestro mundo demuestra, sin vuelta de hoja, que tiene esta peculiaridad. Así, una vez que hemos verificado directamente nuestras ideas sobre un espécimen de un

¹⁶⁴ Cf. José LASAGA MEDINA, «El liberalismo itinerante de Ortega y Gasset», en José LASAGA MEDINA y Antonio LÓPEZ VEGA, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo*, Madrid: Cinca-Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2017, pp., p. 69; y Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 129-130.

género, nos consideramos libres de aplicarlas a otros especímenes sin necesidad de verificación. Una mente que habitualmente discierne el género de una cosa que tiene delante y actúa inmediatamente por la ley del género, sin pararse a verificarla, es una mente “certera” en el noventa y nueve por ciento de los casos apremiantes, como lo demuestra el hecho de que su comportamiento se adapta a todo lo que se le presenta y no consigue ser refutado.

*Así pues, los procesos que se verifican indirectamente, o sólo potencialmente, pueden, pues, ser tan verdaderos como los procesos de verificación acabada.*¹⁶⁵

La cita precedente es el lugar más conocido en el que encontramos esta idea de James, pero no el único lugar donde la emplea¹⁶⁶. Su claridad nos ahorra tener que parafrasearla y analizarla de forma pormenorizada, pues la idea que sostiene es sencilla: sólo verificamos de forma “personal” (entiéndase: a título individual por nuestra parte) aquellos elementos asentados en nuestro operativo mental habitual que por algún motivo dejan de ser funcionales o bien que no permiten el movimiento habitual que consiste en acomodar los nuevos datos aportados por la experiencia en el marco de las creencias previas en que nos movemos¹⁶⁷.

Así las cosas, me parece que es perfectamente apropiado dar un nombre a aquello sobre lo que articulamos nuestra vida consciente pese a que no lo hemos constatado nosotros mismos: *supuestos*¹⁶⁸. En un uso laxo del lenguaje, voy a considerar que aquí *supuesto* es casi un sinónimo de *creencia fundamental de una época* (no entraremos aquí en detalles sobre la duración de la época; baste con la aclaración de Marías sobre lo que es una época mínima¹⁶⁹), a sabiendas de que pueda resultar confuso: en uso habitual del lenguaje empleamos el término “supuesto” de una manera que en modo alguno permite establecer la sinonimia con las creencias fundamentales. Entonces... ¿por qué multiplico los conceptos? Por un interés estratégico: si acudimos a otros autores, y en particular a uno que es de esencial interés en esta investigación, veremos que precisamente usan el término *supuesto* (en las traducciones, al menos) justamente en el mismo sentido en que Ortega y James emplean el concepto de *creencia*. Así, Mannheim:

¹⁶⁵ William JAMES, *Pragmatismo*, Madrid: Alianza, 2007, p. 174-175.

¹⁶⁶ Cf. William JAMES, *El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo*, Barcelona: Marbot, 2011, pp. 104-105 y p. 139.

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 65-66.

¹⁶⁸ Un uso de este concepto puede encontrarse en Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., p. 220.

¹⁶⁹ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 52.

En tanto que en ciertas esferas de la vida, especialmente en la economía y en menor grado en la política, esos “intereses” se han expresado en forma explícita y clara, en otras muchas esferas duermen bajo la superficie y se disfrazan en formas tan convencionales que no siempre acertamos a reconocerlos cuando nos los muestran destacados. Por consiguiente, lo más importante que podemos conocer acerca de un hombre es lo que él mismo da por *supuesto*, y los hechos más importantes y elementales acerca de una sociedad son aquellos que rara vez se discuten y que se consideran generalmente como demostrados.¹⁷⁰

Retomo con ese apunte, pues, dos ideas: que la noción de *creencia* estaba flotando en el aire, en ese *páthos* del que sostengo que beben los autores considerados en esta investigación; y que Ortega, por lo tanto, pudo haberlo tomado de diversas fuentes, con diversas modulaciones, etc.

En la misma línea, no es difícil poner en relación el contenido de las creencias con lo que podemos llamar *prejuicios*: aquello que damos por sentado (no nos centraremos ahora en determinar la procedencia de tales posturas, aunque podemos ya intuir que –tal y como ocurre con las creencias– dicha procedencia es la colectividad en la que vivimos) pero en lo que sostenemos nuestra existencia. El interés en adoptar ahora esta expresión (“prejuicio”) tan tradicionalmente peyorativa es, de nuevo, estratégico: con ello trato de poner de manifiesto que no hay hombre sin prejuicios que determinen su visión del mundo, como no hay hombre flotando en un ambiente carente de creencias. Y esto incluso en los casos en que la ausencia de prejuicios (la mal llamada “objetividad” o “neutralidad”) debiera ser precisamente el punto de partida: James notó muy rápidamente en *Las variedades de la experiencia religiosa* que un juez o un crítico no puede evitar tener prejuicios respecto a los elementos de la vida espiritual que mejor satisfacen sus necesidades¹⁷¹. Lo llamativo, en lo que me detendré más tarde, es que James emparenta el prejuicio con el *sentido común* (concepto técnico) en tanto en cuanto ambos proceden de una evolución empírica¹⁷²; lo propio ocurrirá con las creencias fundamentales orteguianas, como se verá más adelante. Ni que decir tiene que las repetidas alusiones a Mannheim en esta investigación se encaminan a revalorizar el prejuicio: siendo inevitable, reconózcase como elemento fundamental de la *perspectiva*.

¹⁷⁰ Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México DF: FCE, 2004, p. 24. La cursiva es mía.

¹⁷¹ Cf. *Las variedades...*, op. cit., p. 254. En esta misma línea señala Anderson: «One thing Peirce, James, and Dewey agreed on was that an interpretation in part depends on the history, character, and interests of the interpreter» (Douglas ANDERSON, «Old Pragmatism, New Histories», en *Journal of the History of Philosophy*, Volume 47, Number 4, October 2009, p. 495).

¹⁷² Cf. *Ibíd.*, pp. 250-251.

Dejo de lado ahora estos pseudo-juegos lingüísticos y entro en materia de una manera más profunda. Para ello, es absolutamente imprescindible atender a una idea muy orteguiana que encuentra también acomodo en la obra jamesiana. Dicha tesis podemos resumirla diciendo que la época lo permea todo (aunque luego precisaré el concepto de *atención*, puedo anticiparlo en una expresión de Ortega que viene muy a cuento: «Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras», OC II, 606): con mayor o menor acompasamiento, lo que se hace en arte, en filosofía o en ciencia en un momento histórico concreto –siempre y cuando comprendamos el momento histórico no sólo como circunscrito a unas coordenadas temporales, sino también espacio-culturales (así lo que ocurre respecto a cómo una misma realidad puede presentar distintos aspectos según cómo los miremos; cf. OC IX, 1218)– es coherente entre sí. Un contemporáneo ya muchas veces mencionado aquí, Mannheim, notará exactamente esto mismo¹⁷³, lo cual viene de nuevo a explicitar que en toda la atmósfera intelectual del momento se respiraban preocupaciones similares.

Comprender la expresión “momento histórico” tal y como lo estoy haciendo (lo repito: entendiendo que no es sólo un cuándo, sino un cuándo y un dónde, entendiendo el elemento espacial en términos no geográficos sino humanos y civilizatorios o culturales) permite apreciar algo que, por otra parte, es evidente: distintos momentos históricos estarán orientados o regidos por distintos modos de pensar, interpretar y comprender la realidad. Vuelvo a Mannheim:

Hoy por hoy, hemos llegado a un punto en que podemos percibir claramente que existen diferencias en los modos de pensar, no sólo en diferentes periodos, sino también en diferentes culturas. Lentamente, vislumbramos que no sólo cambia el contenido del pensamiento, sino también su estructura categórica. Hace poco que se ha podido estudiar la hipótesis según la cual, lo mismo en el pasado que en el presente, los modos de pensar prevalentes son reemplazados por nuevas categorías cuando la base social del grupo, de la que estas formas de pensamiento constituyen la característica, se desintegra o se transforma bajo el choque de algún cambio social.¹⁷⁴

Esta misma idea es precisamente la que se puede entender bajo la expresión “cambio en las creencias fundamentales de una época”, si se permite la licencia (y así lo

¹⁷³ Cf. *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 65-66.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 117.

haré de momento) de tomar a la ligera términos como “cultura” tal y como aparece en la cita de Mannheim que acabo de transcribir.

El distinto aparato categorial con que cuentan las diversas épocas o culturas para tratar de analizar y explicarse la realidad es lo que da sentido a otra tesis, de nuevo muy obvia: las ideas requieren su sazón para triunfar («¿De qué le hubiera servido a Galileo la verdad de Einstein?», se pregunta acertadamente Ortega en *¿Qué es filosofía?*, OC VIII, 333). De tan breve frase pueden desprenderse distintas líneas de investigación o conclusiones que ahora me limitaré a exponer resumidamente, pero que deben tenerse presentes en lo que sigue. En primer lugar, la interpretación más obvia: hay ideas que, imposibles de encajar en el sistema de creencias vigente, no prosperan pese a que posteriormente puedan acabar siendo aceptadas y llamadas “verdaderas”. El caso más claro es la propuesta heliocéntrica de Aristarco de Samos, imposible de ajustar con las creencias fundamentales de su época y que, sin embargo, fue abriéndose camino lenta y dolorosamente desde la propuesta de un Copérnico que no *creía* en ella (son Galileo y Kepler los que la creen). En segundo lugar, que las ideas requieren su sazón nos plantea la orteguiana tesis (tan secundada por autores como Marías¹⁷⁵) de que todo lo humano tiene edad, incluidas por supuesto las creencias o las vigencias. La pertinencia de esta segunda línea para mi investigación no sólo tendrá que ver con el mero hecho de la historicidad humana, sino también con la diferencia de *vitalidad* que implica la juventud (clave aquí es «El origen deportivo del Estado», OC II, 705 ss.) y que, desde la filosofía orteguiana, tan fructíferamente puede relacionarse con su concepción liberal. En tercer y último lugar, podemos preguntarnos lo siguiente: si las ideas tienen su sazón, ¿qué es necesario para que una idea triunfe o deje de hacerlo? Planteado de otra manera, ¿cuándo está una idea en disposición de triunfar y, dado el caso, devenir creencia fundamental de la época?¹⁷⁶ Responder a esta pregunta de manera definitiva,

¹⁷⁵ Cf. Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 111.

¹⁷⁶ Debo referirme aquí, de nuevo, a *La estructura social* de Marías. Señala lo siguiente: «Cuando la sociedad es muy firme y estable, esto es, cuando las vigencias son sólidas y tienen pleno vigor, la discrepancia polémica de este tipo no solo es tolerada, sino exigida, impuesta por la vigencia particular que reclama su eventual infracción. En cambio, las sociedades débiles, disociadas o en discordia, ni piden ni aceptan esos contenidos discrepantes. Un buen termómetro para juzgar de la estabilidad de una sociedad es la *normalidad* de este tipo de fenómenos. Los excéntricos de la Inglaterra victoriana, el mundo de Hollywood en los Estados Unidos, los fenómenos análogos que han ido jalonando la vida entre el XVIII y el XIX son buenos ejemplos. Cuando las sociedades no tienen suficiente salud y elasticidad – bastante *vigor*, en suma –, pueden ocurrir dos cosas: cuando el aparato estatal es enérgico o, al menos, hace figura de tal, el lujo de la discrepancia polémica es suprimido por la violencia o asfixiado; cuando no es así, esos fenómenos de discrepancia surgen, pero “no tienen gracia”, no resultan divertidos ni tonificantes precisamente porque, al no haber una sociedad fuerte, al no tener efectivo vigor las vigencias, tampoco lo tiene el deporte de discrepar de ellas; cuando más o menos se puede hacer “cualquier cosa”,

naturalmente, es algo que queda por completo fuera de mi alcance; pese a ello, es desde este interrogante desde el que deben interpretarse el análisis del héroe o del líder –y sus vínculos con la necesidad liberal– que desarrollaré más abajo.

Así pues, reagrupando de nuevo las tres cuestiones en la que les dio lugar (las ideas requieren su sazón para imponerse) aparece un planteamiento según el cual se produce una determinación social del pensamiento en la medida en que es en la colectividad en la que tienen lugar las ideas la que permite su triunfo (y nótese bien que digo “permite”, no “implica necesariamente”) o las condena al fracaso de manera temporal o definitiva. Claro está que esto es decir bien poco: no está claro qué sujeto es ese al que he llamado “colectividad” (siguiendo en cierto modo OC X, 256-257), ni los métodos que usa para ello, ni siquiera si cabe alguna clase de intencionalidad consciente o no. Sin embargo, voy a obviar todas estas cuestiones, pues no es lo que ahora interesa. Si traigo entonces la cuestión a la luz es para remarcar la idea de que todo pensamiento es expresión de la vida y la acción de un grupo determinado (que diría Mannheim¹⁷⁷), y que los grupos pueden participar de dos modalidades de pensamiento que el mismo autor caracterizó de forma bien conocida: el pensamiento ideológico y el pensamiento utópico¹⁷⁸. Esta célebre distinción, que (insisto) debe considerarse sin perder de vista que nace del hecho de la determinación social del pensamiento en el sentido expuesto, puede arrojar frutos interesantes para mi investigación en la medida en que las creencias fundamentales orteguianas, tal y como ocurre con las creencias jamesianas, van a arrancar de ideas (OC VI, 93) que, en cierto momento (sazón derivada de la historicidad humana) jugarán el papel de pensamiento *utópico* en la medida en que dejarán de ser meramente ideas en las que acaso no se cree para tornarse creencias que, al apoyarse, embarcan a sus defensores en el galeón de los que tratan de quebrar el pensamiento establecido.

Esta alusión al pensamiento establecido, pese a su vaguedad, nos abre sin embargo la puerta a una consideración que me parece de suma relevancia y que creo

tanto da hacer una u otra: el frontón blando no rechaza elásticamente las pelotas que se le arrojan, y así, claro está, no hay juego posible» (p. 101-102). Si en el cuerpo del texto me acabo de referir a la relación entre juventud y liberalismo, aquí encontramos otra cara de la misma moneda: la relación entre estabilidad, fortaleza y elasticidad de una sociedad con su capacidad para asimilar la pluralidad de ideas, que como estoy sosteniendo es –desde la perspectiva de los autores tratados– la principal característica del pensamiento liberal.

¹⁷⁷ *Ideología y utopía*..., op. cit., p. 73.

¹⁷⁸ Cf. *Ibidem*, *passim*. Especial atención a las pp. 73-74, 112-115 (sobre el modo mannheimiano de comprensión del concepto *ideología*), 229 (definición del estado de espíritu utópico y distinción del estado “espiritual”) y 246.

que no ha sido debidamente atendida. Hasta ahora me he venido refiriendo a las creencias de dos maneras: como “creencias fundamentales de una época” si era partiendo de Ortega y como “creencias” si partía de James. Es necesario, sin embargo, establecer un matiz que puede resultar decisivo y para el cual tengo que acudir a la terminología original en lengua inglesa de James: el autor incluye un concepto de traducción un tanto problemática que, a mi manera de ver, es nuclear. Pararé, pues, mientes en el asunto.

Léase, por ejemplo, esta cita de la traducción castellana del prefacio a *La voluntad de creer*:

...nuestras creencias sólo son dañinas cuando olvidan que son hipótesis y desarrollan pretensiones racionalistas y autoritarias. Lo más interesante y valioso de un hombre son sus ideales y sus creencias más elevadas. Lo mismo puede decirse de las naciones y de las épocas históricas; y los excesos de los que puedan ser culpables los individuos y las épocas particulares quedan en conjunto compensados, y resultan provechosos a la larga para la humanidad.¹⁷⁹

Esta traducción, como puede notarse, incluye dos veces la palabra “creencias”; sin embargo, si acudimos a la fuente inglesa notamos que James emplea expresiones diferentes. En el primer caso (“nuestras creencias”) utiliza la palabra *faiths*, pero en el segundo da un nombre muy concreto a esas “creencias más elevadas” a las que el traductor se refiere: *over-beliefs*¹⁸⁰. Y el más mínimo conocimiento de la lengua inglesa nos pone sobre la pista de que la partícula *over* tiene notorias implicaciones filosóficas sobre las meras *beliefs*. Lejos de mi ánimo está criticar la traducción en general; sin embargo, creo que ese empleo de las palabras “más elevadas” como versión de “*over*” es, cuanto menos, problemático: parece dar a entender que son creencias referidas a una región espiritual de mayor nobleza que las creencias (*beliefs*) de otro orden. A mi manera de ver, sin embargo, la interpretación es otra: son *over-beliefs* en la medida en que ocupan una posición más básica en el sistema general de las creencias de un individuo; dicho de otra manera, son aquellas que sirven de cimiento a las demás. En este sentido pueden entenderse como más *fundamentales*: son aquellas que de algún modo se funden con nuestra naturaleza no intelectual (*our non-intellectual nature*)

¹⁷⁹ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 38.

¹⁸⁰ Cf. William JAMES, *The Will to Believe and other essays in popular philosophy. Human Immortality, two supposed objections to the doctrine*, New York: Dover Publications, Inc., 1956, p. XIII.

influyendo sin embargo en nuestras convicciones y creencias, a las cuales se adelantan¹⁸¹. Ciertamente, tal y como señala O'Connell, el término ha quedado sin definir por parte de James¹⁸²; sin embargo, la brevísima caracterización que he realizado en este párrafo sirve para entender que las *over-beliefs* están a otro *nivel* que las meras *beliefs*. En este sentido, creo que encajaría aquí lo que Ramón del Castillo señala (bajo el amparo de Wittgenstein) respecto a la fe tal y como la comprenden los pragmatistas – y es interesante que del Castillo emplee la palabra *fe*, y no *creencia*¹⁸³–: las *over-beliefs* pueden comprenderse como el *marco* que da sentido a la “contrastación” del resto de creencias¹⁸⁴.

Para apoyar mi lectura del concepto cuento con un dato notorio: aparece más veces en la obra jamesiana de manera explícita, por lo que no podemos tomarlo como un desliz casual. Así ocurre, por ejemplo, en *Las variedades de la experiencia religiosa*, y aunque también suena un tanto extraño, la traducción que se ha dado en este lugar al concepto es quizá algo más apropiado: *supercreencias*¹⁸⁵.

Mi interés fundamental en distinguir estos dos niveles en las creencias jamesianas (a saber, las “creencias” y las “*over-beliefs*”) radica en que son las segundas las que se

¹⁸¹ Cf. William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 49-50, donde sin embargo no aparece la expresión *over-beliefs*. En la versión original inglesa citada en la nota anterior, cf. p. 11. También puede verse en este sentido *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 327.

¹⁸² Robert J. O'CONNELL, *William James on The Courage to Believe*, New York: Fordham University Press, 1984, p. 71. El propio O'Connell afirma un par de páginas después: «By the time he gave his lecture on belief, then, James had come to an explicit conviction about the status and influence of what he would later term over-beliefs. His problem was that he did not possess a matching clarity about the distinction between such over-beliefs and the kind of belief that fuels our action in outcome cases. His later insight entitles us to interpret “The Will to Believe” as *de jure* dictated toward justifying our adoption of certain over-beliefs; but taking that view of his lecture entails cutting through the *de facto* confusion he creates by repeatedly ignoring the difference in kind between such *weltanschaulich* options and the decisions we may be called upon to make in outcome cases» (Ibíd., p. 73).

¹⁸³ Una pregunta que no he podido responderme en esta investigación y que tal vez merezca la pena hacerse es la siguiente: ¿son lo mismo *fe* y *creencia*, ya sea para James (*faith* o *belief*) o en Ortega? Tal y como he señalado en el primer capítulo, el concepto que Ortega toma de Mill es el de *fe muerta*, aunque lo utiliza del mismo modo que las creencias. Un poco más abajo daré otra pequeña vuelta de tuerca a la cuestión, pero dejando la pregunta en el aire. En el caso de James, puede verse un cierto juego entre *faith* y *beliefs*, por ejemplo, en *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 65-66 (en el original, op. cit., p. 75); por su parte, da una definición muy precisa de lo que va a entender por fe religiosa en *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 92 (en el original, *religious faiths*, op. cit., p. 51). Hay que decir que tampoco en la bibliografía secundaria he encontrado diferencias; por ejemplo, si atendemos al índice analítico del libro de Roberto J. O'CONNELL, *William James on The Courage to Believe*, New York: Fordham University Press, 1984, pp. 135-136, no diferencia entre *faith* y *belief*, pese a que sí presta atención, por ejemplo, al tema de las *over-beliefs* (capítulos 5 y 6); también Graham los toma como sinónimos, de forma muy clara en *Theory of History...*, op. cit., p. 217.

¹⁸⁴ Cf. Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., pp. 329-331.

¹⁸⁵ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 382 (donde en cierto modo aparecen definidas nuevamente como ocurría en *La voluntad de creer*) y pp. 385-386 (donde James nos habla de sus propias *supercreencias*). En el original, insisto, aparece la expresión *over-beliefs*; cf. William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Collier Books, 1961, pp. 397 y 401.

pueden emparentar con lo que más arriba he llamado, con Mannheim, los *factores existenciales*, por contraposición con los *factores teóricos*¹⁸⁶. En mis notas informales he llamado a esto “el hombre tras el científico” (como Santayana habla de «El hombre que hay bajo el psicólogo»¹⁸⁷) por abreviar la expresión de Ortega en «El origen deportivo del Estado», donde habla de «el hombre que hay detrás de todo físico» (OC II, 705): todo aquel componente de la vida del científico, pensador, filósofo o artista (o, por tomar un ejemplo de James, el rato en que el presidente de Estados Unidos toma su caña de pescar y olvida momentáneamente su cargo¹⁸⁸) que está allende su disciplina y que —esto es lo decisivo— *la afecta* pese a que sea de manera inconsciente, incluso “contaminándola”¹⁸⁹, aunque el científico, pensador, filósofo, artista o psicólogo no deba preocuparse en exceso por ello¹⁹⁰. El hombre Velázquez o el hombre Descartes (ese hombre de carne y hueso a que se refería Unamuno en el primer capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida* y al que James llama «el hombre que hay en nosotros»¹⁹¹) pintaba o escribía desde una serie de supuestos, creencias fundamentales, *over-beliefs* sin las cuales no puede comprenderse adecuadamente su pintura, su escritura, su pensar (este es el preciso sentido del análisis que realiza Ortega sobre Velázquez; cf. OC VI, 603-744; o, en cierto modo, sobre Goethe, OC V, 120-142); y esos supuestos, esas creencias fundamentales, esas *over-beliefs* están determinadas colectivamente, pudiendo el individuo adoptar frente a ellas un tono de aceptación o de rebeldía (como pueden las generaciones nuevas seguir la línea de las precedentes de modo cumulativo o ser hostiles a ellas; cf. OC III, 561 ss.). Aquí empiezan a conjugarse de manera explícita las necesidades del liberalismo de fondo de los autores aquí considerados y su concepción de la creencia. Antes de entrar en ello, sin embargo, es necesario andar un camino aún algo largo.

¹⁸⁶ Cf. Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 301.

¹⁸⁷ Jorge de SANTAYANA, «Apología pro mente sua», en *Anábasis*, año I, núm. 1, Noviembre 1994, p. 32.

¹⁸⁸ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 152.

¹⁸⁹ La idea de “contaminación” la he extraído del irónico comentario que James dedica a los autores antiteístas contra los que arremete en este párrafo: «¡Como si la mente pudiera ser, de acuerdo con su definición [la de los anti-teístas], una hoja inerte de papel! ¡Como si pudiera darse algún proceso conceptual que no tuviera una finalidad teleológica, que no pretendiera mostrarnos el camino que lleva de un estado de cosas reconocido por nuestros sentidos a otro estado de cosas deseado por nuestra voluntad! ¡Como si la “ciencia” misma pudiera ser otra cosa que uno de estos fines deseados, y uno bien peculiar por cierto! ¡Y como si las “verdades” de la física pura en particular, la única ciencia *no contaminada* según estos puristas de la pureza intelectual, no fuera una alteración y falsificación igual de grande del orden “dado” del mundo, para convertirlo en un orden concebido únicamente a gusto y conveniencia de la mente, como pueda serlo cualquier doctrina teísta!» (*La voluntad de creer...*, op. cit., p. 170; la cursiva es mía).

¹⁹⁰ Cf. William JAMES, *Principios de psicología*, op. cit., p. 151.

¹⁹¹ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 134.

La importancia de esta consideración que va más allá del mero contexto de justificación o del desarrollo interno de la labor desarrollada por un individuo fue repetidamente puesta de manifiesto por Ortega y James, en particular si interpretamos su forma de comprender las creencias fundamentales de una época tal y como he hecho aquí. Ya he señalado antes cómo en ambos nuestra naturaleza no intelectual (que no debe entenderse como naturaleza irracional) influye indudablemente en nuestras convicciones conscientes. De hecho, es en este marco en el que tiene pleno sentido la reivindicación jamesiana de las pasiones como elemento básico de decisión cuando la dimensión intelectual del individuo se vea incapaz de elegir o frente a determinado tipo de cuestiones vitales¹⁹² (siempre que se trate de lo que denomina una opción *genuina*, etc.)¹⁹³; en estas «profundidades crepusculares de la personalidad» en las que arraigan nuestras decisiones y acciones (*these crepuscular depths of personality the sources of all our outer deeds and decisions take their rise*)¹⁹⁴ es donde tiene sentido, como hemos visto, iluminar la importancia de las *over-beliefs*. Asimismo, todo esto puede ponerse en relación con el que he señalado más arriba como uno de los problemas esenciales a los que tanto Ortega como James se enfrentan: la comprensión meramente científica del mundo que no consigue arrojar respuestas a las preguntas más propiamente humanas. La propia cientifización excesiva del mundo que les tocó vivir puede interpretarse como resultado de una serie de creencias de último nivel, de *over-beliefs*, que han llevado a posicionamientos frente a la vida favorables a una interpretación exclusivamente científica de la misma; lo que ellos sostendrán es que hay maneras diferentes de aproximarse a la realidad con afán de interpretarla y que llegan donde la ciencia no alcanza («...ciencia y religión son llaves genuinas para abrir la cámara del tesoro del mundo a quien sepa usar ambas; es igualmente evidente que ninguna de las dos excluye el uso simultáneo de la otra», dice James¹⁹⁵; Ortega, por su parte, ve en el arte una puerta al conocimiento o la contemplación de la vida ejecutándose que a la ciencia le está vedada; cf. OC I, 671, donde evidencia que el *Penseroso* pone ante nosotros «lo que de otro modo no puede sernos nunca presente»). Al comienzo de este capítulo he incidido en que en modo alguno renegaba de la ciencia y aquí reaparece la idea de forma notoria. Tanto es así que a veces, dice James, elegimos una u otra visión

¹⁹² Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., p. 229.

¹⁹³ Cf. William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 44 y 49-51.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 102. En el original, *The Will to Believe...*, op. cit., p. 62.

¹⁹⁵ William JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 100.

“científica” del mundo por razones estéticas propias¹⁹⁶... a lo que yo añado que pocas cosas se ven más mediadas por la colectividad y las creencias fundamentales de una época que lo que se considera estéticamente agradable en lo físico o en lo espiritual. Sea como fuere, es otro autor afín al pragmatismo ya mencionado aquí, Mead, quien mejor concreta lo que estoy tratando de exponer:

...todo problema supone lo que no está involucrado en ese problema y que hasta el momento es válido [...] Es verdad que el científico filosofa, ¿quién no lo hace? Es, por lo tanto, propenso a llevar una doble vida, a buscar reposo de la emoción de la investigación en los confortables brazos de una doctrina final que de alguna manera lo contenga. Se asegura a sí mismo y nos asegura que las leyes de Newton no eran más que una primera aproximación, que las teorías pueden florecer y marchitarse, pero los datos de la ciencia se mantienen inalterables, o por lo menos que siempre es posible replantarlos para que tomen la forma de lo eterno y que con este enfoque *sub specie aeternitatis* tiene la certidumbre de que su Dios filosófico está en el cielo. Pero ésta no es su actitud científica.¹⁹⁷

Exactamente en la misma línea, pero esta vez centrándose en James, señala el profesor Ángel Faerna:

El hábito de ver en la razón nada más que una especie de algoritmo, un mecanismo aséptico que emite veredictos de manera despersonalizada y sin comprometer en lo más mínimo nuestras estructuras emotivas, constituiría una de aquellas ortodoxias filosóficas cuyo despropósito se propuso James denunciar. Ciertamente, desde la filosofía se debe aspirar a definir actitudes epistémicas que, por oposición al dogma, el prejuicio o la ignorancia culpable, merezcan el nombre de “racionales”. Pero que esas actitudes puedan proceder meramente del frío ejercicio de un método –que su modelo, por decirlo así, sea el de una técnica y no más bien el de un arte– quizá sea el primero de esos prejuicios que a la filosofía corresponde combatir.¹⁹⁸

Y, por supuesto, todo lo que vengo señalando en las últimas páginas es una de esas ideas que, flotando en el ambiente, aparecen también como tesis elemental para la propuesta de Mannheim (perdónese la extensión de la cita, pues agrupa cuanto se ha dicho hasta alcanzar la referencia a la historia del arte):

¹⁹⁶ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 228-229.

¹⁹⁷ George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, Buenos Aires: FCE, 2009, pp. 344-345.

¹⁹⁸ Ángel Manuel FAERNA, «Consecuencias de la creencia. A propósito de “La voluntad de creer”», en Jaime DE SALAS y Félix MARTÍN (EDS.), *Aproximaciones a la obra de William James*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p. 50.

No cabe duda de que en las ciencias sociales, lo mismo que en las demás ciencias, el criterio definitivo de verdad o de error hay que buscarlo en la investigación del objeto, y la sociología del conocimiento no pretende ser un sustitutivo de esto. Pero el examen del objeto no es un acto aislado; tiene lugar dentro de una trama matizada de valores y de impulso colectivo, inconscientes o voluntarios. En las ciencias sociales es este interés intelectual delineado en el molde de la actividad colectiva quien proporciona no solo las cuestiones generales, sino también las hipótesis concretas para la investigación de las formas o modos del pensamiento capaces de introducir orden en la experiencia [...] Se puede alcanzar un nuevo tipo de objetividad en las ciencias sociales, pero no por la exclusión de las valoraciones, sino mediante la verificación crítica y el control de las mismas [...] Debería tenerse siempre presente que detrás de cualquier trabajo científico (por impersonal que parezca) existen ciertos tipos de mentalidad que ejercen poderosa influencia sobre la forma concreta de la ciencia. Consideremos un momento una disciplina similar, que maneja materiales no teóricos, verbigracia, la historia del arte. La actitud fundamental de esa disciplina representa una fusión de las actitudes individuales de los *connaisseurs*, de los coleccionistas, de los filólogos y de los historiadores de las ideas. Las historias del arte serían muy distintas si las hubiesen escrito artistas, para artistas, o si se hubiesen hecho desde el punto del sensible espectador. La última situación prevalece en gran parte sólo en la crítica contemporánea.¹⁹⁹

Recapitulo entonces brevemente lo dicho. En primer lugar he distinguido un nivel de creencias jamesianas, las *over-beliefs*, que parece situarse por debajo (como fundamento) de las creencias. Asimismo, he considerado que dichas *over-beliefs* son las que podemos emparentar más adecuadamente con las *creencias fundamentales de una época* en sentido orteguiano. Finalmente, he tratado de mostrar que una misma época (entendida espacio-temporal y culturalmente) permea todos los órdenes de la vida, hasta el punto de que las actividades humanas más “puras” están en realidad “contaminadas” por todas las otras dimensiones de la vida de los sujetos particulares que las llevan a cabo.

Así las cosas, nos hallamos ubicados de alguna manera en un plano de la existencia humana en el que los límites de la razón físico-matemática se han visto desbordados; plano al que podemos llamar plano inconsciente, de los supuestos colectivos, de lo consabido, existencial o de cualquier otra forma afín. Este desborde de la pura lógica formal es precisamente lo que permite que James y Ortega sostengan una tesis bien conocida y que, sin embargo, sólo con estos mimbres adquiere pleno significado: que los seres humanos vivimos sumergidos en un mar de creencias que se

¹⁹⁹ Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 37-38 y 209.

articulan vitalmente pero que *no necesariamente guardan entre sí coherencia “lógica”*, algo que ya he señalado más arriba: la contradicción que pueden implicar dos creencias implicadas en un mismo sistema es contradicción *por lo que las creencias tienen de ideas*, no en tanto que creencias (OC VI, 48). Esta disfunción o incoherencia entre creencias sólo supone un problema en la medida en que nuestro vivir o nuestro pensar se vean obstaculizados por tales inconsistencias, momento en el que alguna de las creencias básicas que nos sostienen deberá ceder, acaso con el mínimo movimiento para el resto. Ramón del Castillo ha apuntado en esta dirección señalando cómo Peirce fue el primero en observar con claridad que, aunque podemos emplear máximas lógicas para elegir entre hipótesis, los cambios de creencias no pueden explicarse por dichas máximas lógicas; yendo incluso más allá, el pragmatismo en general y Peirce en particular sostienen la inaprehensibilidad por el lenguaje y por la lógica (entendida en sentido laxo) de la realidad misma²⁰⁰. Naturalmente, no sólo en Peirce encontramos esto: también en James, que llega a emplear (cierto que de forma ocasional) expresiones como «el fondo inarticulado de su persona» o, en el original, «*inarticulate heart of him*»²⁰¹ (refiriéndose, en el caso que se halla en la referencia indicada, a los moralistas, si bien no es relevante ahora). Lo interesante es que presumiblemente también en la filosofía de Ortega podemos aceptar este presupuesto y, en este sentido, filiarle en esta tradición. Si no se ha hecho antes, probablemente, ha sido por ese rechazo a mezclar a nuestro filósofo con esa filosofía supuestamente de baja estofa según los prejuicios antes analizados. Rota la barrera que Scheler inauguró, no veo motivo para no decirlo: el modo en que las creencias nos sostienen y se articulan pese a sus posibles (no necesarias) incompatibilidades es un claro nexo entre Ortega y el pragmatismo. Las consecuencias de este planteamiento se verán más adelante.

Como no podía ser de otro modo, todo este régimen de creencias en el que estamos inmersos afecta, literalmente, a lo que vemos de cuanto tenemos frente a nosotros (en un sentido figurado, pero también literal). Cuando al final de esta investigación analice el paralelismo plausible entre Ortega y Kuhn, se evidenciará que esta idea de lo que vemos y lo que no adquiere una plenitud máxima; sin embargo, ya en este núcleo de la tesis aparece el fenómeno.

²⁰⁰ Aunque he introducido matices, cf. Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., pp. 33-34.

²⁰¹ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 62; *The Will to Believe...*, op. cit., p. 23.

El presupuesto que quiero probar –siempre, claro está, desde las filosofías que estoy tomando en consideración– es el siguiente: dos individuos físicamente idénticos que se encuentren ante un panorama físicamente igual pueden ver cosas muy diferentes. Si he de referirme a Ortega, por supuesto, el pasaje esencial ha sido ya mencionado en esta tesis: me refiero al capítulo X de *El tema de nuestro tiempo*. Así, muchas páginas más arriba expuse una cita de la que recupero ahora el final y añado lo que continúa diciendo Ortega:

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia [...].

La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado (OC III, 613).

El ejemplo que Ortega colocó en el corte de la cita transcrita resulta confuso para mis intereses: muestra cómo dos hombres situados en distintos lugares ante un mismo paisaje observan paisajes diferentes, lo cual es cierto. Lo que yo pretendo destacar es que dos hombres que estuvieran *en el mismo sitio* también verían paisajes diversos; y, yendo aún más allá, podemos asegurar que un mismo individuo en distintos momentos históricos o vitales vería distintos paisajes desde una misma posición.

7.1. La atención.

Para que mis últimas afirmaciones puedan ser tomadas en serio, abordaré el problema desde un aspecto que es típicamente jamesiano (aunque Helio Carpintero

relaciona a Ortega más con Dewey a este respecto, pero sin obviar el papel crucial de James, Wundt o Husserl sobre el tema²⁰²) y que pone de nuevo de relieve la confluencia entre los dos autores: la *atención*.

Aunque el análisis de la atención en James tiene un toque mucho más “científico”, es bien conocido que Ortega recurre en numerosas ocasiones a este concepto de forma muy precisa y perfectamente aplicable a lo que ahora trato de ilustrar. La expresión que con más gracia y, a la vez, mayor precisión muestra lo que quiero decir aparece en diferentes ocasiones en la obra orteguiana, a saber: «Dime a lo que atiendes y te diré quién eres» (OC V, 143 y 479; VI, 427; VII 601). Que la atención nos defina (incluso como especie: torcer la atención hacia nuestra intimidad es el atributo humano por excelencia, por inexplicable que sea zoológicamente; cf. OC X, 143; y, *en cierto modo*, esto conecta con la conocida afirmación de «La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología» según la cual «Antes que sujetos psíquicos somos sujetos sociológicos», OC V, 246) evidencia de forma clara que en el animal histórico que el hombre es tal cualidad va a jugar un papel decisivo en la configuración del mismo (es, dice en otro lugar, «el instrumento supremo de la personalidad», OC V, 482) y, sobre todo, en la configuración que el hombre hace del mundo (algo que ya encontramos en *Meditaciones del Quijote*, OC I, 782). Precisamente en ello está pensando Ortega en *Ideas sobre la novela* cuando señala:

Si exentos de todo interés concreto nos colocamos ante el universo, no lograremos ver nada bien. Porque el número de cosas que con igual derecho solicitan nuestra mirada es infinito. No habría más razón para que nos fijásemos en un punto más que en otro, y nuestros ojos, indiferentes, vagarían de aquí para allá, resbalando, sin orden ni perspectiva, sobre el paisaje universal, incapaces de fijarse en nada. Se olvida demasiado la humilde perogrullada de que para ver hay que mirar, y para mirar hay que fijarse, es decir, hay que atender. La atención es una preferencia que subjetivamente otorgamos a unas cosas en perjuicio otras. No se puede atender a aquéllas sin desatender éstas. Viene a ser, pues, la atención un foco de iluminación favorable que condensamos sobre una zona de objetos, dejando en torno a ella una zona de penumbra y desatención (OC III, 895).

El pasaje, de singular claridad, es perfectamente relacionable con el ya varias veces aludido final de *El tema de nuestro tiempo* según el cual la perspectiva, lejos de ser la deformación de la realidad es su organización (OC III, 613); ahora es claro que

²⁰² Cf. Helio CARPINTERO, *Ortega y Gasset psicólogo. Ensayos y aproximaciones*, Madrid: Fórcola, 2019, pp. 36 y 72.

esa organización depende de un régimen atencional derivado (tal es mi propuesta) de las creencias fundamentales y la sensibilidad de una época; creencias y sensibilidad que la atención ayuda también a configurar.

Las referencias de James a la atención son, como es bien conocido, mucho más numerosas y de gran relevancia. Aunque, por supuesto, se pueden encontrar importantes alusiones en *La voluntad de creer*, las *Talks to Teachers* (desde un prisma pedagógico) o *Pragmatismo*, es indudablemente en sus estudios psicológicos recogidos en los *Principios de psicología*, y en particular en el capítulo XI del Tomo I, donde se halla el material decisivo para el pertinente acercamiento a la cuestión. Sin embargo, realizaré una visión general que no se limita a tal capítulo, ya que el asunto trasciende el interés meramente psicológico; y, del mismo modo, no me detendré en aspectos que distraigan del objetivo de esta investigación, como los tipos de atención²⁰³.

El primer rasgo que me interesa, y de modo muy significativo, respecto a la atención es su limitación, exactamente como Ortega ha indicado: James explicita que la mente humana sólo es eficiente a base de limitar su punto de vista, esto es, ha de seleccionar a qué cosas presta su atención mientras ignora todo lo demás²⁰⁴ (al menos, de forma explícita; todos los supuestos y creencias fundamentales a las que me he venido refiriendo no sólo siguen ahí de forma latente sino que, como voy a mostrar en las próximas páginas, son precisamente los que determinan a qué se atiende y a qué no). Este papel limitador es fundamental, si prestamos atención a los *Principios*, en la medida en que incluso las sensaciones simples han pasado por su filtro:

Nadie ha tenido jamás una sensación aislada. La conciencia, desde el día de nuestro nacimiento, es una multiplicidad palpitante de objetos y relaciones, de modo que las que llamamos sensaciones simples son resultado de una atención discriminadora, a menudo empujada hacia un grado muy alto. Pasma ver qué estragos causa en la psicología admitir en los comienzos suposiciones aparentemente inocentes que, sin embargo, contienen un vicio. Las consecuencias malas se desarrollan después y son irremediables, pues están entramadas en toda la urdimbre del trabajo. Una de estas suposiciones dice que, como las sensaciones son las cosas más simples, son las primeras en que debe ocuparse la psicología. La única cosa que la psicología tiene derecho a postular desde el comienzo es el hecho del pensar en sí, el cual debe ser en principio estudiado y analizado. Si entonces las sensaciones

²⁰³ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 331-332.

²⁰⁴ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 258.

muestran hallarse entre los elementos del pensar, no estaremos en peor situación respecto a ellas que si desde un principio las hubiéramos dado por sentadas.²⁰⁵

Así pues, ante el enorme océano de aspectos a los que podemos atender, sólo unos cuantos son elegidos por la atención para posarse sobre ellos, merced a la *acentuación* (*Accentuation*) y el *hincapié* (*Emphasis*), por emplear terminología jamesiana²⁰⁶ de un modo similar a como hacen los órganos de los sentidos respecto a lo perceptible sensorialmente: son, simplemente, filtros²⁰⁷. Es en este contexto en el que James propone un magnífico ejemplo en una larguísima cita que ya he incluido más arriba y que ahora aumento, ya que su claridad ahorra explicaciones que sólo empeorarían la inteligibilidad de la cuestión:

La mente decide lo que mejor le conviene, y escoge la sensación particular a la que dará más realidad y validez que a las demás.

O sea, que la percepción entraña una doble elección. De entre todas las sensaciones presentes, percibimos principalmente aquellas que se significan por las que están ausentes; y de entre todas las ausentes asociadas que éstas sugieren, escogemos aquellas que representan la realidad objetiva *par excellence*. No podríamos tener un ejemplo más exquisito de un trabajo de selección.

Este trabajo se ocupa también en las cosas percibidas. El pensamiento empírico del individuo depende de las cosas que ha experimentado; pero cuáles serán éstas estará determinado en gran medida por sus hábitos de atención. Puede suceder que una cosa esté presente ante él un millar de veces, pero si él no la percibe, no podrá decirse que ha entrado en su experiencia. Todos vemos moscas, polillas y cucarachas, y pese a verlas por millares no nos dicen nada en particular, a no ser que seamos entomólogos. Por otra parte, una cosa vista sólo una vez en la vida puede dejar en la memoria un recuerdo indeleble. Supongamos que cuatro hombres hacen un recorrido por Europa. Uno regresará a casa únicamente con impresiones pintorescas: vestidos y colores, parques, paisajes, trabajos de arquitectura, cuadros y estatuas. Todo esto, para otro, habrá sido punto menos que inexistente; para él, distancias y precios, poblaciones y sistemas de desagüe, chapas de puertas y ventanas y otros elementos estadísticos serán capitales. Al tercero le habrán llamado la atención los teatros, restaurantes y bailes públicos, y sólo eso; en tanto que el cuarto, que estuvo profundamente metido en sus meditaciones subjetivas, apenas podrá decir unos cuantos nombres de los lugares donde estuvo. Cada uno de ellos escogió, de entre la masa de

²⁰⁵ William JAMES, *Principios de psicología*, op. cit., p. 181.

²⁰⁶ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 227.

²⁰⁷ Cf. Ibídem, pp. 228-229. Sobre los sentidos como filtros en sentido orteguiano, cf. Nelson R. ORRINGER, en *Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 24-25.

objetos vistos, aquellos que estuvieron más acordes con su interés particular, y de ellos nutrió su experiencia.²⁰⁸

¿No se percibe con absoluta facilidad la clarísima relación que puede establecerse entre tan larga cita y la también extensa cita de *El tema de nuestro tiempo* que he transcrito apenas unas páginas más arriba? A mi modo de ver, esta clase de comparaciones resultan palmarias. Pero vuelvo ahora al tema de la atención para terminar de perfilarlo.

Sin estar del todo desvinculado de lo anterior, es preciso notar que James señala muy bien (aunque sea de un modo un tanto implícito) dos componentes del régimen atencional de los seres humanos que me interesa especialmente destacar:

...el mundo en que sentimos y vivimos será aquel que nuestros antepasados y nosotros mismos arrancamos de allí, por medio de golpes de elección que se acumularon lentamente, como si hubiéramos sido escultores que rechazáramos ciertas porciones del material que se nos ofrecía. ¡Otros escultores, otras estatuas de la misma piedra! ¡Otras mentes, otros mundos sacados del mismo caos, monótono e inexpressivo! Mi mundo no es más que uno en un millón de mundos similares allí incrustados, similares a otros que puedan salir de allí. ¡Cuán diferentes deben ser los mundos en las conciencias de las hormigas, de los moluscos marinos o de los cangrejos!²⁰⁹

La cita refleja claramente en su comienzo cómo los distintos individuos son herederos de un determinado modo de elección que, por supuesto, condiciona la elección de aquello a lo que se presta atención. Así, la atención parece comprender un componente individual (aquello a lo que de hecho el individuo particular atiende de entre todas las posibilidades que tiene a su disposición) y un componente colectivo: aquello a lo que atendemos, *en general* (y esto es lo decisivo: en general), es aquello a lo que tradicionalmente han atendido nuestros antepasados. Es imposible no vincular esta idea con la formación del *sentido común* jamesiano²¹⁰, aspecto al que habré de volver pero que dejo ya mencionado.

²⁰⁸ Ibídem, pp. 229-230.

²⁰⁹ Ibídem, p. 231.

²¹⁰ Dice James en *Pragmatismo*: «...mi tesis es esta: que *nuestras formas básicas de pensar sobre las cosas son descubrimientos llevados a cabo por nuestros más remotos antepasados, descubrimientos que han logrado conservarse a través de la experiencia de tiempos posteriores*. Constituyen una gran fase de equilibrio en el desarrollo de la mente humana, la fase del *sentido común*» (*Pragmatismo...*, op. cit., p. 152).

Con lo que he señalado hasta ahora creo tener justificación suficiente para indicar, siguiendo a James, algo absolutamente determinante: la experiencia es lo que es *por medio* de la atención, y no meramente el pasar o suceder de las cosas. La atención es, así, lo que configura la perspectiva concreta de la conciencia –acaso dentro de la perspectiva general–²¹¹; y, desde una óptica orteguiana, la atención se ve alterada precisamente por la perspectiva²¹², como he insinuado antes. La importancia de estas afirmaciones radica en que, como he indicado, la atención tiene un componente colectivo que en modo alguno puede obviarse: la experiencia está atravesada por la colectividad. Anticipo así (de nuevo) que va a haber una interrelación entre la atención, que determina la experiencia, y las *creencias*, que serán en último término (junto a elementos que están ligados a ellas y a los que me referiré después, como la *sensibilidad*) las que determinen a qué se presta atención y a qué no; y que habrá ciertos individuos, los genios, que siendo capaces de focalizar su atención de manera un tanto diferente al común de los mortales, serán capaces de descubrir o inventar de forma significativa o –esto no lo dice James– incluso contraria a los dictámenes de lo vigente²¹³. Retomaré la cuestión.

Otra peculiaridad de la atención tal y como la comprende James de forma muy relevante para mi investigación es su papel clarificador: prestar atención a un objeto permite no sólo distinguirlo de forma más acusada del resto, sino mantenerlo en nuestra memoria (algo que no sucede con lo que nos pasa desapercibido)²¹⁴; esa claridad, no obstante, se verá apoyada por lo que James llama la «idea»: al tratar de orientar nuestra atención, especialmente si se trata de orientarla hacia algo hasta entonces marginal en nuestra conciencia, es preciso una *preparación ideacional*, esto es, llevar una idea de lo que suponemos que vamos a encontrar²¹⁵ (y que, en cierto modo, determina precisamente el resultado final: James señala que de cuanto percibimos, una parte procede de nuestros sentidos y otra no desdeñable de «*nuestra cabeza*»²¹⁶). Estas anotaciones serán de especial importancia al ayudar más abajo a entender el rasgo característico de los genios: su audacia.

²¹¹ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 320.

²¹² Cf. Julián MARIAS, *La estructura social*, op. cit., p. 133.

²¹³ Sobre los genios y la atención, cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 337.

²¹⁴ Cf. *Ibídem*, p. 340.

²¹⁵ Cf. *Ibídem*, p. 350.

²¹⁶ *Ibídem*, p. 640.

En función de lo que se ha venido señalando en las últimas páginas, parece que adquiere pleno sentido leer de nuevo a James, ahora con el armazón de las precisiones hechas:

En la calle, cada sombrero de mujer es tomado momentáneamente por el amante como la envoltura de la cabeza de su ídolo. La imagen en la mente *es* la atención; la *prepercepción*, como la llama Lewes, es la mitad de la percepción de la cosa ansiosamente esperada.

Por esta razón los hombres sólo tienen ojos para aquellos aspectos de las cosas que se les ha enseñado a discernir. Todos nosotros podemos percibir un fenómeno después de que se nos ha mostrado, pero ni uno entre diez mil lo descubrirá espontáneamente [...] En resumen, *las únicas cosas que vemos de ordinario son aquellas que prepercibimos*, y las únicas cosas que prepercibimos son aquellas que nos han nombrado, cuyos nombres se nos han grabado en la mente. Si perdiéramos nuestra existencia o almacén de nombres quedaríamos intelectualmente perdidos en medio del mundo.²¹⁷

Esta cita condensa, en suma, todo lo que he venido reseñando hasta de manera lateral: incluye incluso una referencia a la genialidad, esto es, a esa capacidad que quizá no tenga siquiera uno de cada diez mil individuos de percibir algo que no se nos ha enseñado a percibir.

A ello hay que añadir otro elemento clave de la atención tal y como James nos la presenta. Como se sabe (y más tarde lo abordaré más detenidamente), el autor norteamericano diferencia siete mundos o subuniversos a los que un individuo prestar atención en cada momento (el mundo sensible, el de la ciencia, etc.). Lo interesante ahora es que «Desde “puntos de vista diferentes” se hacen proposiciones referentes a los diferentes mundos; y en este estado más o menos caótico se mantiene hasta el fin la conciencia de la mayor parte de los pensadores. *Mientras se atiende* a cada mundo es real a su modo; sólo la realidad decae con la atención»²¹⁸. Esta tesis no sólo es de nuevo muy fácil de asimilar a obras como *El tema de nuestro tiempo*, sino que propone que la *realidad* de un mundo depende en buen grado de la atención que se le presta (algo que encontramos en *¿Qué es filosofía?* cuando Ortega sostiene que «El “yo” está allí donde atiende, lo demás no existe para él», OC VIII, 321). Este aspecto de la atención, claro está, tendré que matizarlo posteriormente, ya que creo que conviene tomar cautelas

²¹⁷ Ibídem, pp. 354-355.

²¹⁸ Ibídem, p. 793.

respecto a lo que el autor quiere decir aquí al hablar de *realidad*²¹⁹ (se intuye ya que aquí será muy pertinente diferenciar, con apoyo en Ortega, entre el *ser*, la *existencia* y la *consistencia*); sin embargo, es conocido que el carácter de realidad es propio en el caso de Ortega de las creencias fundamentales. Habrá que ver si se pueden vincular todos estos matices extraídos de la peculiaridad de la atención a que me estoy ahora refiriendo.

A tenor de todo lo indicado, puede apreciarse que la atención tiene la capacidad de clarificar lo que tenemos delante; sin embargo, ¿a qué tiende la atención normalmente? Precisamente, y permítaseme el juego de palabras, a lo “normal”: prestamos atención, de entre las múltiples opciones posibles y en circunstancias normales, justamente a lo que pensamos que la merece o que es esperable que ocurra. Planteado de otra manera, quizá menos confusa: la familiaridad con la cotidianidad es lo que en principio guía a nuestra atención, prestando atención a lo que habitualmente la requiere o se nos ha mostrado que es preciso prestársela. La importancia de la familiaridad en la filosofía jamesiana (y también en la orteguiana, naturalmente²²⁰) es de tal calibre que en proporcionárnosla respecto al futuro radica, precisamente, el principal objetivo de cualquier filosofía:

...existe una relación particular que posee mayor relevancia práctica que las demás: me refiero a la relación de una cosa con sus consecuencias futuras. Mientras un objeto es inusual, nuestras expectativas se hallan en suspenso; tan pronto como el objeto se vuelve familiar, quedan plenamente determinadas. Propongo pues que éste sea el primer requisito práctico que debe satisfacer una concepción filosófica: *Es preciso que elimine la incertidumbre acerca del futuro, al menos de un modo general*. La presencia permanente de una anticipación de futuro en la mente ha sido extrañamente ignorada por la mayoría de los autores, pero el hecho es que la expectación es un ingrediente que no se halla ausente de nuestra conciencia en ningún momento. Todo el mundo sabe que cuando debe vivirse una experiencia dolorosa en un futuro cercano, el vago sentimiento de su inminencia penetra todo nuestro pensamiento como un malestar y vicia sutilmente nuestro humor, incluso aunque no controle nuestra atención; nos impide estar en reposo, a gusto en el presente dado. Lo mismo puede decirse cuando nos espera una gran alegría [...] ...la novedad

²¹⁹ Véase, por ejemplo, lo que el propio James dice un poco más adelante: «Cualquier relación con nuestra mente, a falta de un relación contradictoria más fuerte, es suficiente para dar realidad a un objeto. Para esto nos basta que llame nuestra atención» (Ibíd., p. 798).

²²⁰ Aunque de manera acaso disimulada, está latiendo en pasajes como este de *La deshumanización del arte*: «Resulta, pues, que una misma realidad se quiebra en muchas realidades divergentes cuando es mirada desde puntos de vista distintos [...] Lo único que podemos hacer es clasificar estos puntos de vista y elegir entre ellos el que prácticamente parezca más normal o más espontáneo. Así llegaremos a una noción nada absoluta, pero, al menos, práctica y normativa de realidad» (OC III, 854).

funciona *per se* como un irritante para la mente, mientras que la costumbre es *per se* un sedante mental, por la simple razón de que la primera frustra mientras que la segunda refuerza nuestras expectativas.²²¹

Indudablemente, esta clase de planteamientos encajan con toda la filosofía pragmatista jamesiana en la medida en que están orientados a la obtención de consecuencias prácticas que, en este caso, han de facilitar nuestra supervivencia. Así, en un primer instante la familiaridad con los hechos y con lo que es esperable que suceda es lo que determina a qué clase de sensaciones se ha de prestar atención y cuáles se han de dejar de lado²²². Esto guardará relación con otro punto central al que, por motivos estratégicos, no me referiré aún: el *hábito*, que condiciona la atención como también la fisiología cerebral²²³. Antes, sin embargo, debo dar un rodeo.

7.2. El sentido común.

La excursión que es necesario realizar hasta llegar a la cuestión del hábito comienza con la recuperación de un concepto que anteriormente dije que sería relevante: el *sentido común*. Y es que en la filosofía jamesiana tal concepto adquiere un matiz técnico que puede pasar indebidamente inadvertido. Repetiré una cita que ya incluí anteriormente en una nota al pie:

...mi tesis es esta: que *nuestras formas básicas de pensar sobre las cosas son descubrimientos llevados a cabo por nuestros más remotos antepasados, descubrimientos que han logrado conservarse a través de la experiencia de tiempos posteriores*. Constituyen una gran fase de equilibrio en el desarrollo de la mente humana, la fase del *sentido común*.²²⁴

Sin ningún género de duda se puede apreciar que el *sentido común* conforma un depósito histórico de descubrimientos que se han conservado (de ahí que en *El significado de la verdad* hable del «sentido común de la especie»²²⁵; en la misma línea, aunque con intención de criticarlo, Ortega lo define como «una decantación de evidencias tradicionales que sirven de terreno firme a las vacilaciones de nuestro ánimo en el régimen práctico de la vida», OC I, 643). No es descabellado suponer que su

²²¹ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 119-120.

²²² Cf. *Ibíd.*, pp. 126-127.

²²³ Cf., por ejemplo, *Principios de psicología*, op. cit., p. 92.

²²⁴ William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., p. 152.

²²⁵ William JAMES, *El significado de la verdad...*, op. cit., p. 65.

conservación se ha debido fundamentalmente a su *eficacia*: se han incorporado a nuestro modo de ver el mundo de una forma que ha empezado a sustentar a todo lo demás. Mi forma de presentarlo, por supuesto, se orienta hacia el establecimiento de la relación entre el *sentido común* jamesiano y las creencias fundamentales orteguianas (Gale²²⁶ encuentra diferencias entre el *sentido común* y las *beliefs* jamesianas, pero que no sean lo mismo no implica –a mi modo de ver– que no exista coherencia entre ambos temas), especialmente en lo que toca a la historicidad de ambos: a veces, el sentido común falla, y lo propio ocurre con las creencias ante algunos fenómenos imposibles de asimilar a ellas. Incluso (esto es lo interesante) se puede ser más radical: el *sentido común* siempre puede fallar, nunca es seguro e inamovible... y exactamente eso pasa con las creencias. *Pese a lo que Ortega sostiene en algunas ocasiones, ninguna conquista humana es definitiva en este plano*: toda creencia puede caer («No hay adquisición humana que sea firme. Aun lo que nos parezca más logrado y consolidado, puede desaparecer en pocas generaciones», OC X, 149). Ante este aspecto no debe generarse confusión: toda creencia fundamental que durante algún tiempo haya sido vigente se incorpora al acervo *histórico* colectivo que determina nuestro presente y futuro; deducir de esto que alguna de las creencias en que estamos y que tan eficaces parecen es una conquista definitiva me parece un salto en el vacío imposible de justificar, por mucho que Ortega lo intente llevar a cabo en las Lección VIII de *¿Qué es filosofía?* al proponer como dato evidente (indubitable) y superador de propuestas idealestas que existe un mundo fuera de mí («...el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo –sino que es mi coexistencia con el mundo», OC VIII, 344). No significa esto que hayamos de dudar de la existencia de ese mundo fuera de mí, pero porque es *funcional* no hacerlo, no porque sea *imposible* dudar de veras por alguien que se halle en distintas creencias que quizá nunca lleguen a existir. Conviene aquí dilucidar que el dato que, según Ortega, se me da (el mundo coexistiendo conmigo), se me da *a mí* individualmente, por lo que decir que no es imposible negar la *creencia* en la existencia de un mundo fuera de mí no significa negar que a un individuo el mundo se le presente de tal modo (recuérdese: las creencias son *colectivas*). Hecho el problemático inciso, continúo con lo que decía sobre el sentido común.

El propio William James fue muy consciente de esta siempre posible caducidad de las tesis sostenidas por el *sentido común*, y presenta su posición de un modo

²²⁶ Cf. Richard M. GALE, *The Philosophy of William James. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 104.

extraordinariamente interesante y compatible con lo que he dicho y con lo que pretendo decir más adelante:

Sólo hay dos puntos de esta conferencia [Conferencia V de *Pragmatismo*] que desearía que retuvieran. El primero es en relación con el sentido común. Hemos visto alguna razón para sospechar que, a pesar de ser tan venerable, a pesar de usarse tan universalmente y de incrustarse en la estructura misma del lenguaje, sus categorías pueden ser, después de todo, sólo una colección de hipótesis extraordinariamente fecundas (históricamente descubiertas o inventadas por unos únicos individuos, pero comunicadas gradualmente y usadas por todo el mundo), y mediante las cuales nuestros precursores han unificado y articulado desde tiempo inmemorial la discontinuidad de nuestra experiencia inmediata, colocándose en un equilibrio con la superficie de la naturaleza tan satisfactorio para los fines prácticos ordinarios que, seguramente, habrían durado para siempre a no ser por la excesiva vivacidad intelectual de Demócrito, Arquímedes, Galileo, Berkeley y de otros genios excéntricos a quienes alentó el ejemplo de éstos. Les ruego que retengan para más adelante esta sospecha acerca del sentido común.²²⁷

Y es que, como señala James en otro lugar, el *sentido común* no deja de ser (ya antes lo mencioné) fruto de una cierta evolución empírica²²⁸ que, en su calidad de tal, puede virar de modo inesperado y radical. Eso sí, esta falibilidad del sentido común no está reñida con otro hecho evidente que Santayana recoge mejor que nadie: suele funcionar y goza de solidez técnica²²⁹. Exactamente lo que ocurre con las creencias.

7.3. El interés.

En relación con el régimen atencional y, claro está, con todo lo demás que he venido desarrollando hay de colocar otro elemento decisivo: el *interés*. Dada la perspectiva tanto de Ortega como de James tal y como las he expuesto, se entenderá que en ambos casos el interés en el observador del mundo (permítaseme esta forma vaga de hablar) es un elemento no sólo inevitable, sino incluso reivindicable: no existen ni pueden existir observadores absolutamente imparciales (algo que no admite la visión cientificista del mundo que ambos combaten)²³⁰; y, de hecho, un mismo objeto se

²²⁷ *Pragmatismo...*, op. cit., p. 166.

²²⁸ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 250.

²²⁹ Cf. George SANTAYANA, *Escepticismo y fe animal*, Boadilla del Monte: Antonio Machado Libros, 2011, p. 9.

²³⁰ Cf. William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 125-126.

integrará en un sistema mayor diferente según el interés del observador²³¹. A partir de aquí, caben muchos matices que no modifican sustancialmente la propuesta. Por ejemplo, para James el derecho (mal llamado por él *voluntad*) de creer está absolutamente condicionado precisamente por el interés del individuo susceptible de creer, algo que atañe incluso al ámbito científico²³². Tanto es así que, como bien señala en *La voluntad de creer*, el interés (ciertamente orientador de la acción de cualquier índole) está fuera de cualquier tipo de sensación: en sus propias palabras,

Es una instancia que transforma el mundo de nuestras impresiones en un mundo totalmente distinto, el mundo de nuestra concepción; y la transformación tiene lugar siguiendo los intereses de nuestra naturaleza volitiva, y con ningún otro fin en absoluto. Destruyan ustedes la naturaleza volitiva, los propósitos, las preferencias, las aficiones subjetivas a determinados efectos, formas, órdenes, y no quedará el más leve motivo para remodelar el orden en bruto de nuestra experiencia. Pero en la medida en que tenemos la elaborada constitución volitiva que tenemos, tal remodelación debe tener lugar; no hay escapatoria posible. Los contenidos del mundo nos son *dados* a cada uno de nosotros en un orden tan extraño a nuestros intereses subjetivos que ni siquiera con un gran esfuerzo de imaginación logramos hacernos una imagen de ellos. Debemos romper totalmente dicho orden: sólo así, a fuerza de escoger dentro de él los elementos que nos interesan y conectarlos con otros muy alejados de ellos, pero con los que decimos que “casan” [*belong*], podremos descubrir secuencias y tendencias definidas; prever susceptibilidades particulares y prepararnos para ellas; y disfrutar de simplicidad y armonía allí donde antes había caos.²³³

Eso sí, estos intereses que siempre están ahí (y que incluso pueden determinar qué impresión de entre las recibidas como procedentes de un mismo objeto se considera como la *única* verdadera para un observador²³⁴, y lo mismo respecto a la elección entre teorías²³⁵) pueden ser según James tanto innatos como adquiridos²³⁶; serán los segundos los que fundamentalmente nos interesen en la medida en que el hábito, la educación y el *entorno* (de nuevo uso deliberadamente un concepto laxo que no resulte comprometedor) cincelarán dichos intereses en base a las creencias fundamentales de la época. Asimismo, resulta muy importante una consideración que James realiza a partir de su concepción del interés y que puede ser problemática (o no) al tratar de emparentar

²³¹ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 152.

²³² Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 96.

²³³ *Ibidem*, pp. 159-160. En el original, p. 118.

²³⁴ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 701.

²³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 808.

²³⁶ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 254-255.

con Ortega su filosofía. Así, señala en los *Principios de psicología* que «Todos los modos de concebir un hecho concreto, si son en verdad modos, son igualmente verdaderos. *No hay ninguna propiedad ABSOLUTAMENTE esencial a ninguna cosa*», siendo los intereses relativos a fines prácticos el elemento fundamental para tomar partido por una u otra interpretación²³⁷ (algo que podemos relacionar con la herencia stendahlina de Ortega cuando, en «La pedagogía del paisaje», se refiere al interés moral e histórico al mirar un paisaje; cf. OC I, 103); al tratar la cuestión de la realidad retomaré el asunto y expondré mi posición, si bien puedo ya dejar ver que esto se vinculará a las cosas como *pragmata*, en su dimensión de ser-para, tal y como Ortega las entiende (OC X, 175).

No puedo dejar de notar que la psicología jamesiana –de forma muy clara en las *Talks to Teachers*– supo advertir la importancia pedagógica de tornar interesantes las cuestiones para facilitar el aprendizaje de los niños. En este sentido, relaciona de forma muy atinada la (por otra parte difícil de obviar) relación entre el interés y la atención: aquél moviliza a ésta; y dado que el interés está condicionado por las creencias, tal y como he afirmado, vuelven éstas a situarse en la base de todo el entramado que estoy tratando de desbrozar.

7.4. La sensibilidad.

A lo largo de las últimas páginas he intentado definir, desde la óptica que he considerado más pertinente para la investigación en las páginas venideras, los distintos conceptos que James y Ortega manejan y que pueden anclarse en el tema general de las creencias. Así, me he referido a las creencias, *beliefs* y *over-beliefs*; a los supuestos y los prejuicios; a cómo la época lo permea todo y es sazón (o no) para el triunfo de tales o cuales ideas. Asimismo, me he demorado oportunamente en la presentación de las características de la atención, el sentido común y el interés. Con todo ese aparataje es posible ahora abordar un concepto que ni James ni Ortega tematizan propiamente pero que, a mi manera de entender, es el decisivo para explicar sus posicionamientos y dotar de plenitud a sus propuestas: la *sensibilidad*. Cabe decir que tampoco en la bibliografía secundaria la cuestión ha sido debidamente tematizada; en las notas al pie de los siguientes párrafos encontrará el lector algunas referencias que he localizado en que el tema aparece de forma más o menos latente, en los que hubiera tenido perfecta cabida

²³⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 824-825. Las cursivas y mayúsculas en la cita, procedente de la p. 825, son de James.

(como hubiera ocurrido en el, por lo demás, excelente libro de Moreno Pestaña²³⁸) o en los que hay alguna alusión interesante a la existencia de distintas sensibilidades según Ortega²³⁹. Frente a ello sólo cabe tratar de abrir esta primera puerta que me parece de esencial importancia para el desarrollo de mi propia investigación.

En algunas ocasiones, Ortega es muy poco preciso al hablar de *sensibilidad*; por ejemplo, cuando en *Meditaciones del Quijote* usa expresiones del tipo «Olvidamos que es, en definitiva, cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad» (OC I, 792); o, de forma algo más concreta pero aún poco interesante, cuando habla de «sensibilidad política» de un pueblo (OC I, 204) o de Europa como una «sensibilidad moral» (OC I, 324). Sin embargo, en textos del mismo año que *Meditaciones del Quijote* (y no precisamente menores) encontramos alusiones a la sensibilidad mucho más próximas a la que intento ahora destacar. Así, léase el tercer párrafo de *Vieja y nueva política*, en que se nos caracteriza lo que la Liga de Educación Política Española va a ser:

Porque, en verdad, no se trata de mí ni de unas ideas mías. Yo vengo a hablaros en nombre de la Liga de Educación Política Española, una Asociación hace poco nacida, compuesta de hombres que, como yo y buena parte de los que me escucháis, se hallan en el medio del camino de su vida. No se trata, por consiguiente, de ideas originales que puedan haber sobrevenido al que está hablando en una buena tarde; se trata de todo lo contrario: de ideas, de sentimientos, de energías, de resoluciones comunes, por fuerza, a todos los que hemos vivido sometidos a un mismo régimen de amarguras históricas, de toda una ideología y toda una *sensibilidad* yacente, de seguro, en el alma colectiva de una generación que se caracteriza por no haber manifestado apresuramientos personales; que, falta tal vez de brillantez, ha sabido vivir con severidad y tristeza; que no habiendo tenido maestros, por culpa ajena, ha tenido que rehacerse las bases mismas de su espíritu... (OC I, 709-710; la cursiva es mía).

Se vinculan aquí, aunque insisto que se hace de modo no tematizado, la sensibilidad con la generación, siendo aquélla algo subyacente a ésta. Y precisamente esa es mi interpretación: lo que realmente vincula a una generación, más allá de la horquilla de edad de 15 años tantas veces señalada por Ortega, es una común

²³⁸ En este último caso encajaría un libro excelente, José Luis MORENO PESTAÑA, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013. En particular, en páginas como la 37. Lo que más se aproxima es su alusión a un «horizonte vital específico» como vínculo de un conjunto de seres humanos (p. 88), aunque en alguna ocasión de forma poco detallada llegue a emplear, como Marías, el término *sensibilidad* (p. 126).

²³⁹ Cf. Javier SAN MARTÍN, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid: UNED, 1994, pp. 268 ss.

sensibilidad. Esto es lo que permite –valga la simpleza del ejemplo por su claridad– hablar de Rosalía de Castro como una romántica *tardía*: violando el criterio temporal, padece el mundo de un modo más afín a Espronceda que a sus coetáneos (la generación siguiente a la de éste). Ciertamente, aún en *Vieja y nueva política*, va a decir Ortega que la sensibilidad es propia de cada *pueblo* (OC I, 713), en tanto en cuanto es precisamente su sustancia histórica, y no de cada generación. Pero no creo que esto suponga problema alguno en mi caracterización de la sensibilidad, sino una ampliación: la sensibilidad es lo que de algún modo vincula a diversos *colectivos*. Aunque aún está lejos de formularlo de esta manera, esa sensibilidad que cada pueblo tiene y es distinta a la de los demás, ¿no parece muy fácil de relacionar con las *creencias fundamentales* de dicho pueblo, o de dicha generación, o del colectivo que fuere? ¿No se anticipa aquí ya de forma muy evidente que la relación entre Ortega y Rorty, por ejemplo, será también sencilla de establecer?

He indicado, eso sí, que la sensibilidad en el sentido que estoy trabajando es algo colectivo. Mas, ¿qué es la sensibilidad? Si tuviera que dar una definición tentativa, y apoyado en los conceptos que he ido trabajando con anterioridad, diría que es la capacidad perceptiva que un colectivo tiene para detectar de forma diferenciada distintos fenómenos u objetos, privilegiando ciertas interpretaciones posibles en base a la configuración de la *atención*, a las *creencias fundamentales de la época* y, naturalmente y derivado de ello, de los *intereses* de ese colectivo. Así se explica que, aún en *Vieja y nueva política*, Ortega señale algo absolutamente decisivo y coherente con cuanto he venido señalando hasta ahora –dando a la sensibilidad un papel esencial en la interpretación y explicación de las *crisis*–:

Se ha dicho que todas las épocas son épocas de transición. ¿Quién lo duda? Así es. En todas las épocas la sustancia histórica, es decir, la sensibilidad íntima de cada pueblo, se encuentra en transformación. De la misma suerte que, como ya decía el antiquísimo pensador de Jonia, no podemos bañarnos dos veces en el mismo río, porque éste es algo fluyente y variable de momento a momento, así cada nuevo lustro, al llegar, encuentra la sensibilidad del pueblo, de la nación, un poco variada. Unas cuantas palabras han caído en desuso y otras se han puesto en circulación; han cambiado un poco los gustos estéticos y los programas políticos han trastocado algunas de sus tildes. Esto es lo que suele acontecer. Pero es un error creer que todas las épocas son en este sentido épocas de transición. No, no; hay épocas de brinco y crisis subitánea, en que una multitud de pequeñas variaciones

acumuladas en lo inconsciente brotan de pronto, originando una desviación radical y momentánea en el centro de gravedad de la conciencia pública (OC I, 713-714)

Así, será un choque de sensibilidades lo existente entre la nueva España (la vital) con esa sensibilidad pretérita y caduca que es la restauracionista (OC I, 719); y así, ahora en el «Prospecto de la “Liga de Educación Política Española”», dirá nuestro autor que «Cuando se desplazan los problemas materiales y jurídicos de la sociedad, cuando vaaría la *sensibilidad* colectiva, quedan obligados los verdaderos liberales a trasmutar sus tiendas, poniendo en ejercicio un fecundo nomadismo doctrinal» (OC I, 740; la cursiva es mía). De esta manera, señalará en *Meditaciones del Quijote* (en la misma página en la que antes el concepto aparecía sin aparente carga teórica) que «la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión» (OC I, 792). Si permitimos un paralelismo entre el concepto de *sensibilidad* con el uso que en algún momento hace el autor de *sentimentalidad* (y creo que en el ejemplo que voy a mostrar esto es perfectamente legítimo), «Adán en el Paraíso» aparece como el colofón a cuanto vengo diciendo:

Imaginaos delante de una obra a la moda. Sus figuras incitan nuestra fantasía al movimiento, nos conmueven, viven para nosotros. Pasan cincuenta años y aquellas figuras, ante las pupilas de nuestros hijos, permanecen mudas, quietas, muertas. ¿Por qué han muerto ahora? ¿De qué vivían antes? De nosotros, de nuestra *sentimentalidad* momentánea, periférica, pasajera (OC II, 75; la cursiva es mía).

Los ejemplos de alusiones de Ortega a la nueva sensibilidad en este sentido podrían multiplicarse en buen número, pero considero que lo indicado hasta aquí es suficientemente claro como para poder establecer el paralelismo con James: no cabe duda de que este concepto de *sensibilidad* atraviesa todas las dimensiones de la vida humana, y no sólo la política o, aún más claro y por ello con mayor capacidad de ocultar lo demás, artística (pese a que es en el arte donde antes se manifiesta el cambio de sensibilidad de una época, como se ve en sus alusiones a la nueva sensibilidad estética, por ejemplo, en OC III, 857).

En el caso de James encontramos esta idea de la *sensibilidad*, acaso de forma latente, en *Las variedades de la experiencia religiosa*, traduciendo la palabra

susceptibilities, aunque referida a la sensibilidad *individual*²⁴⁰; lo que a mí me interesa destacar, como ya se ha indicado, es la dimensión colectiva de la misma. Sin embargo, pese a no tematizarla, pasajes como el siguiente ponen de manifiesto que él mismo tuvo en mente que se producían en su época algo así como cambios de sensibilidad que fue capaz de percibir:

Sin duda la mayoría de ustedes estarán listos para aliarse con el hinduismo respecto a esto [que un problema para la expansión del cristianismo en lugares de predominio hindú es la puerilidad del dogma de la creación]. Los sexagenarios hemos sido testigos, en nosotros mismos, de esas mutaciones graduales del clima intelectual, producto de innumerables influencias, que hacen que el pensamiento de una generación pasada parezca tan extraño a su sucesor como si se tratara de la expresión de una raza diferente de hombres. La maquinaria teológica tan vivamente habló a nuestros ancestros, con su edad finita del mundo, su creación a partir de la nada, su moralidad y escatología jurídicas, su gusto por los premios y castigos, su tratamiento de Dios como un artífice externo, un “gobernador inteligente y moral”, nos suena tan extraña a la mayoría de nosotros como si fuera una religión salvaje de una tierra lejana. Los panoramas más vastos abiertos por el evolucionismo científico y la ola creciente de ideales socialdemócratas alteraron el tipo de nuestra imaginación, y el antiguo teísmo monárquico resulta obsoleto y obsoleto. El lugar de lo divino en el mundo debe ser más orgánico e íntimo.²⁴¹

Sea como fuere, creo que la sensibilidad ha de ser tomada como un elemento absolutamente decisivo para una adecuada comprensión del funcionamiento real de las creencias sobre los individuos y sus acciones²⁴². Y a ello se añade que –retomo una estrategia que ya he utilizado antes– nuestros autores no son los únicos empapados de esta importancia: también Mannheim tiene presente exactamente esto y, de un modo similar a lo que propone Ortega (por ejemplo, al analizar esa corriente de la historia del arte que es el *manierismo* frente a la propuesta velazqueña, cf. OC IX, 916 ss., donde data distintas obras), pone el ejemplo del arte como el más claro para mostrarlo. Así en este extenso pero crucial pasaje:

Los factores existenciales del proceso social tienen acaso un significado meramente periférico: ¿debe considerárseles sólo como condicionando el origen o el desarrollo real de

²⁴⁰ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 200. En el original: William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Collier Books, 1961, p. 212.

²⁴¹ William JAMES, *Un universo pluralista*, op. cit., p. 28.

²⁴² En este punto disiento, al menos parcialmente, de Graham y de Marías en el debate entre ambos que el primero establece en *Theory of History...*, op. cit., pp. 232-234.

las ideas (es decir, debe creerse que su importancia es únicamente genética), o penetran en la “perspectiva” de concretas afirmaciones particulares? Éste es el punto que habremos de resolver [...] Cada época tiene su modo particular de plantear el problema y su punto de vista especial, y por lo tanto ve el “mismo” objeto con una perspectiva nueva.

Así, pues, la tesis según la cual el proceso histórico-social tiene un significado esencial en la mayoría de los ramos del conocimiento, se funda en el hecho de que podemos ver cuándo y dónde se formó la mayor parte de las afirmaciones de los seres humanos, cuándo y dónde fueron formuladas. La historia del arte ha mostrado en forma bastante convincente que se puede poner una fecha precisa a una obra de arte, según su estilo, ya que cada forma sólo es posible en determinadas condiciones históricas y revela las características de una época. Lo que es cierto del arte, lo es, *mutatis mutandis*, del conocimiento.²⁴³

Así las cosas, y repitiendo algo ya indicado, creo que lo que propiamente agrupa a una *generación*, por usar el término orteguiano de la forma más ajustada posible, no es tanto una cuestión de edad sino de *sensibilidad*. Este es verdaderamente el carácter decisivo de las generaciones y, ampliando el cerco, de aquellos que comparten una base de creencias fundamentales; la diferencia entre dos individuos pertenecientes a distintas generaciones pero partícipes de las mismas creencias será que éstos tienen entre sí una sensibilidad mucho más similar que respecto a otros, pese a que los principales fenómenos sean igualmente perceptibles por todos y a que haya otros aspectos de la realidad que, estando ante sus mismos ojos, sean invisibles²⁴⁴.

Insisto, pues, en el matiz: aunque Ortega enganche la generación a la coetaneidad y no sólo a la contemporaneidad, creo que equivoca el análisis. Incluso de una forma muy elemental encontramos apoyo a mi postura en la escuela primaria: nos enseñan allí que Gustavo Adolfo Bécquer (y no sólo Rosalía, como antes indiqué) son “románticos tardíos”. No guardan coetaneidad con los románticos, pero sí mantienen su *sensibilidad*, prestan *atención* a los mismos fenómenos, en cierto modo siguen en ellos vigentes las mismas *creencias*. Este ejemplo tan tosco pero tan claro puede extenderse a todos los fenómenos que queramos, y así lo haré al hablar del héroe: lo que se produce en él respecto a sus coetáneos es que posee una diferente capacidad sensitiva respecto a los mismos fenómenos físicos y espirituales que acontecen en su entorno.

²⁴³ Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 308.

²⁴⁴ Julián Marías roza la cuestión pero no la tematiza en *La estructura social*, op. cit., p. 60. Vuelve a hacerlo, mencionando incluso la palabra *sensibilidad*, en la página 154, pero nuevamente sin ahondar en el tema: creo que la emplea como la menos mala de que dispone sin ver la profundidad del asunto.

7.5. Mill y la creencia.

En el primer capítulo de esta investigación he tratado de mostrar que John Stuart Mill es un autor cuya influencia en la obra de Ortega considero mayor que lo habitualmente establecido. Asimismo, señalé también que su influencia en el pragmatismo norteamericano en general existe y es relevante²⁴⁵ (incluso en autores que no tomaré aquí en consideración²⁴⁶), algo lógico si siguiendo a Marías entendemos que Mill era en la época un autor *vigente*²⁴⁷ hasta el punto de que James no dudase en reconocer las influencias inglesas del pragmatismo (Mill incluido²⁴⁸) o en dedicarle el libro *Pragmatismo*: «A la memoria de John Stuart Mill, de quien primero aprendí la amplitud pragmática de miras y al que me imagino como nuestro líder si viviera hoy». Por su parte, las referencias tanto favorables como enfrentadas a las tesis de Mill son, como es conocido, numerosísimas (ya desde los agradecimientos en los *Principios de psicología*²⁴⁹, en que aparece de manera recurrente²⁵⁰), y lo mismo ocurre con lo que yo considero pasajes “millianos”²⁵¹. En particular, el capítulo inicial de mi investigación estuvo dedicado a ver que la principal influencia de Mill en Ortega tenía lugar, dentro de su liberalismo, en lo tocante a conceptos y doctrinas de cuño sociológico; dado que ahora estoy analizando el concepto de *creencia* he de volver al autor inglés para dotar de mayor densidad a lo que entonces mostré como mero prólogo de lo interesante. Ello, por supuesto y reiterando lo ya dicho, dentro de un común marco liberal que bien se

²⁴⁵ Sobre este particular, de manera más didáctica o más profunda, pueden verse: Sara BARRENA, «El pragmatismo», en *Factótum*, 12, 2014, pp. 1-2; cf. Jorge PÉREZ DE TUDELA, *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción de sentido*, Cincel, Madrid, 1988, p. 34 y 115; Hilary PUTNAM, *La herencia del pragmatismo*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 217 (en este caso referido a Dewey); Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía...*, op. cit., p. 119 (también relativo a Dewey); Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., pp. 194-195 (donde asegura que la *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* [fue] probablemente el libro más importante para el desarrollo cultural en América»), 223-228 (y especialmente 223-224, pese a que el autor no toma demasiado en consideración los textos de Mill cuyo carácter es político-social) y 366-369 (aunque no se refiere a la noción milliana de *creencia* que tanto me interesa).

²⁴⁶ Por ejemplo, Peirce señala a Chauncey Wright como seguidor de Mill en CP 5.12

²⁴⁷ Cf. Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, op. cit., pp. 230-231.

²⁴⁸ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 332.

²⁴⁹ Op. cit., p. 4.

²⁵⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 103, 155 (donde le alaba junto a Brentano), 157 (también de manera muy positiva), 283-286, 320 (aquí críticamente por no tratar adecuadamente, como el resto de ingleses, un tema tan importante para esta investigación como es la *atención*)... y de forma especialmente significativa en la p. 786, donde muestra los comentarios de Mill a los *Analysis* de James Mill, pero no (y quizá hubiera sido más interesante) las posturas del propio John Stuart en obras como *Sobre la libertad*. Por supuesto, Mill aparece citado muchas otras veces en la obra de James (por ejemplo, en *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 751-752, encontramos que James filia en Bain algunos de los puntos esenciales del hábito para, justo a continuación, introducir una cita de Mill a propósito del carácter; e incluso en debates teológicos es capaz de asumir tesis millianas; cf. *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 82).

²⁵¹ Un buen ejemplo de “pasaje milliano”, en la medida en que puede relacionarse con la filosofía de Mill de múltiples maneras, lo encontramos en *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 244-246.

puede enclavar en el segundo capítulo de *On Liberty*²⁵² (y a lo que, en el caso de James, podríamos sumar con mucha cautela planteamientos que recuerdan al teísmo milliano tal cual²⁵³ o vertido hacia la filosofía de la ciencia o de la historia²⁵⁴).

Para empezar, he de centrarme en algo que, de manera muy interesada, destaque en su momento: el carácter *vivo* o *muerto* de ciertas creencias. Aunque no lo toma como referencia explícita, James no duda en referirse a las *hipótesis* como pudiendo ser *vivas* o *muertas* (*live or dead*²⁵⁵); y, lo que es más interesante, define la *hipótesis viva* como «aquella que apela a una posibilidad real para la persona a quien es propuesta»²⁵⁶. Hay que advertir que James da incluso un giro que termina de ponerle en sintonía con la propuesta orteguiana: las hipótesis vivas lo son de los individuos, pero también las épocas pueden ser de fe viva frente a épocas de fe dificultosa o, recuperando la traducción que estoy manejando de *Las variedades de la experiencia religiosa*, épocas de *duda*²⁵⁷.

Lo interesante es que una hipótesis viva generará en quien se la plantee un deseo febril de verificarla (el ejemplo más claro se produce si la hipótesis es una hipótesis *científica*²⁵⁸, aunque no sólo en ese caso), lo cual resulta esencial para esta investigación: la alusión al carácter vivo (o muerto) de la hipótesis es absolutamente determinante porque permite entroncar con un asunto que se ha trabajado más arriba, el *interés*. Así, dice James:

...si quieres a un perfecto zoquete en una investigación no tienes más que escoger a un hombre que no tenga ningún interés en los resultados: tienes ahí al incapaz garantizado, al tonto seguro. El investigador más útil, por ser el observador más sensible, es siempre aquél cuyo interés por uno de los lados de la cuestión se ve compensado por una inquietud igualmente aguda por no caer en el error. La ciencia ha convertido esta inquietud en una *técnica*, el llamado método de verificación; y se ha enamorado tanto del método que puede

²⁵² Véase, por ejemplo, la apelación a la tolerancia que se encuentra en *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 69. (y que va muy de la mano de pasajes como el que podemos ver en *El significado de la verdad...*, op. cit., pp. 216-217; o en *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 256). El paralelismo con la obra de Mill es evidente. Lo propio ocurre un poco más adelante, en las pp. 256-257 de *La voluntad de creer*, en que se aprecia una “reivindicación” del error muy típicamente milliana.

²⁵³ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 102; y Jorge PÉREZ DE TUDELA, *El pragmatismo americano...*, op. cit., pp. 131-132.

²⁵⁴ Cf. *El significado de la verdad...*, op. cit., pp. 62-63.

²⁵⁵ *The Will to Believe...*, op. cit., p. 2.

²⁵⁶ *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 42.

²⁵⁷ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 60. En el original: «Nothing is more common in the pages of religious biography than the way in which seasons of lively and of difficult faith are described as alternating» (*Varieties...*, op. cit., p. 68). En la misma obra puede verse un ejemplo (Lutero) de lo que James entiende por fe vital (ibídem, p. 190).

²⁵⁸ Cf. *La voluntad de creer*, op. cit., pp. 287-288.

decirse incluso que ha dejado de preocuparse propiamente por la verdad en sí. Lo único que le interesa es la verdad en cuanto técnicamente verificada. Si le ofrecieran la verdad de las verdades en forma meramente afirmativa, se negaría a tocarla siquiera. Aceptar esa clase de verdad, repetiría con Clifford, sería faltar a su deber hacia la humanidad. Las pasiones humanas, sin embargo, son más fuertes que las reglas técnicas. “*Le coeur a ses raisons*”, como dice Pascal, “*que la raison ne connaît point*”; y por más que el árbitro, es decir, el intelecto abstracto, sea indiferente a todo lo que no sean las puras reglas del juego, los jugadores concretos que aportan los materiales sobre los que ha de juzgar son todos ellos unos enamorados de alguna “hipótesis viva” [*live hypothesis*, p. 21]. Todos estaremos de acuerdo, sin embargo, en que siempre que no se trate de una opción forzosa de nuestro ideal debería ser el intelecto capaz de juzgar de forma desapasionada, indiferente a toda hipótesis, pues tal intelecto nos salvará al menos del error.²⁵⁹

Se aprecia con claridad que no sólo no es posible que los individuos nos alejemos de nuestros intereses y prejuicios (ya me he referido a ello), sino que ni siquiera es conveniente que así sea incluso en el caso de la ciencia, reino de una objetividad que, de hecho, ni se da ni es deseable. Detalles como estos (a los que llamo “detalles” pese a su magnitud) ponen muy de manifiesto que Ortega y James comparten una misma concepción *sistemática* del mundo y de la realidad: lo que vale para la ciencia vale, igualmente, para todo lo demás en el marco de su filosofía; esto es, en el resto de los planos de la vida se ha de atender a los *factores existenciales* (recuérdese que este es un término de Mannheim) del individuo o la colectividad que lleva a cabo cualquier acción.

7.6. Creencia en la realidad.

En las páginas anteriores he tratado de ir separando algunos de los elementos que considero esenciales respecto a las creencias en el sentido en que James y Ortega las entienden, poniendo de manifiesto cómo dichos elementos se integran en el aspecto de su filosofía que me interesa destacar y, a la vez, mostrando que los puntos en común exceden con mucho lo puramente casual. Ahora voy a adentrarme en un elemento absolutamente central: la relación entre las creencias y la realidad.

En primer lugar, he de abordar la cuestión de la creencia *en* la realidad. Y es que James considera que

...la “realidad” se ha convertido en nuestra garantía para considerar cognitiva una sensación; pero ¿cuál es nuestra garantía para considerar que algo es una realidad? La única

²⁵⁹ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 60-61.

respuesta a eso es la fe [*faith*, original, p. 16] del crítico o del investigador en cada caso. En cada momento de su vida, [é]ste se halla ya entregado a la creencia [*belief*, *ibíd.*] en *algunas* realidades, por más que las realidades de este año demuestren ser las ilusiones del próximo.²⁶⁰

Ahora bien, ¿cabe otra relación entre creencia y realidad que no sea creencia *en* la realidad? Este pequeño matiz es el decisivo. Y es que, si atendemos a Ortega y James, precisamente las creencias tienen *carácter de realidad*, algo que muy bien se aprecia en el cuadro diferenciador entre ideas y creencias que configuró José Lasaga²⁶¹ a partir de la obra orteguiana y que, aunque ya ofrecí al hablar de Mill, vuelvo a transcribir por resumir de forma suficiente las tesis esenciales de *Ideas y creencias*:

| CREENCIAS | IDEAS |
|------------------------------|-------------------------------|
| «Contar con» | «Reparar en» |
| Carácter de realidad | Carácter revocable: fantasías |
| Continente de la vida humana | Contenidos del yo-conciencia |
| Latentes (o inconscientes) | Patentes a la conciencia |
| Tienen vigencia social | Sin vigencia |
| Son colectivas | Son individuales |
| Son heredadas | Son creadas |

Por su parte, James da un tinte epistemológico a la cuestión al señalar que «la creencia es el estado o función mental de conocer la realidad. En la acepción en que la usamos en las páginas siguientes, “Creencia” significará todo grado de seguridad, incluyendo la certeza y la convicción más elevadas»²⁶²; es decir, la actitud de creencia es la actitud de reconocer una realidad²⁶³. Dicho aún de otra manera, «Puesto que las únicas realidades de las que podemos hablar son *objetos de creencia* [*objects-believed-in*], cuando el pragmatista dice la palabra “realidad” se refiere en primera instancia a lo que pueda contar como tal a ojos del hombre mismo, lo que este cree en cada momento que es tal realidad»²⁶⁴. Es por ello que James coincide plenamente con Ortega al

²⁶⁰ William JAMES, *El significado de la verdad...*, op. cit., p. 27.

²⁶¹ José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2003, p. 148.

²⁶² *Principios de psicología*, op. cit., p. 785.

²⁶³ Cf. *El significado de la verdad*, op. cit., pp. 177-178.

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 193. En el original, *The Meaning of Truth*, op. cit., p. 129.

entender que lo contrario a la creencia es la duda (una duda que ha de ser *sincera* ya para Peirce²⁶⁵ y no impostada como la cartesiana²⁶⁶) y la indagación²⁶⁷.

Un aspecto que me parece que debo explicitar es que mientras Ortega entiende las creencias fundamentales como un elemento colectivo (véase el cuadro aportado por Lasaga que he transcrito arriba), James no siempre distingue el plano individual del colectivo. La cuestión es: ¿acaso es necesario? A mi modo de ver, la definición de creencia que nos ofrece es perfectamente abarcante de ambos casos: lo interesante, y por ello me remití a la cuestión de las *over-beliefs*, etc., es que sin duda hay creencias colectivas y creencias individuales que se deben al contexto del sujeto que las cree.

En el marco indicado, James lleva a cabo un juego que me parece un tanto falaz, pero no por ello poco interesante: el vínculo que establece entre la creencia y el hacer real lo creído. A mi manera de ver, hay que hacer una distinción que James no siempre lleva a cabo y que oscurece lo que de cierto hay en su propuesta; trataré de mostrarlo de forma sencilla. Tal y como él lo plantea, creer que algo es posible es condición necesaria para llevarlo a cabo²⁶⁸ y, *en ese sentido*, la creencia puede tornar lo creído en algo verdadero (sabiendo que *verdadero* para James significa funcional, coherente con el resto de creencias, etc.)²⁶⁹. Ahora bien, en distintos lugares ofrece giros que me parecen difícilmente asumibles. En primer lugar, que algo pueda llegar a ser verdadero a partir de la creencia de que lo es no significa que todo en lo que creamos pueda alcanzarse (en términos orteguianos diríamos que la trascendencia de la verdad permite que se aprecie perspectivada, pero que no todo lo que sobre la realidad digamos sea cierto; a fin de cuentas, «A la esencia de la verdad son indiferentes las vicisitudes del sufragio universal», OC III, 536; sobre cómo soluciona Ortega este problema, véase *El tema de nuestro tiempo*); decía: me parece equivocado James al decir que todo lo que creemos puede llegar a alcanzarse, tal y como como parece insinuar en ocasiones (probablemente, por descuido, ya que esta idea se enfrentaría frontalmente con su concepción del choque entre creencias, la conversión, etc.)²⁷⁰. En segundo lugar, y más difícil aún de aceptar, en ocasiones parece insinuar que aquello en lo que creemos puede

²⁶⁵ CP 5.416.

²⁶⁶ Cf. Hans JOAS, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, op. cit., pp. 25-26 y 71.

²⁶⁷ *Principios de psicología*, op. cit., p. 785.

²⁶⁸ Así, por ejemplo, en *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 62-64.

²⁶⁹ Cf., por ejemplo, *Un universo pluralista*, op. cit., pp. 204-205.

²⁷⁰ Un ejemplo muy claro de lo que estoy diciendo lo encontramos particularmente en *Pragmatismo...*, op. cit., p. 223.

ser elegido a voluntad²⁷¹ (con más esfuerzo o con menos), o bien negarnos a creer algo²⁷². A mi juicio, esto es tanto como decir que uno elige de quién enamorarse empleando como medio, por ejemplo, el repetirse ante el espejo que debemos enamorarnos de tal o cual individuo porque tiene una abultada cuenta corriente. Véase como ejemplo este pasaje de los *Principios de psicología*:

Concluiré este capítulo con una observación práctica. Si la creencia consiste en una reacción emocional de todo el individuo sobre un objeto, ¿cómo *podemos* creer a voluntad? No podemos controlar nuestras emociones; ciertamente no podemos creer abruptamente a voluntad. A veces la naturaleza produce en nosotros, por cierto con bastante frecuencia, conversiones instantáneas. Repentinamente nos pone en conexión activa con objetos que hasta ese momento nos habían dejado impávidos [...].

Estas creencias instantáneas no se logran a voluntad. Pero *gradualmente* nuestra voluntad nos puede llevar a los mismos resultados mediante un método muy simple: *lo único que necesitamos es, estando serenos, ACTUAR como si la cosa en cuestión fuera real, y seguir actuando como si fuera real; infaliblemente terminará produciendo una conexión tal en nuestra vida que acabará siendo real.*²⁷³

Sin duda, está mucho más atinado Unamuno cuando se compadece, en el capítulo 5 de *Del sentimiento trágico de la vida*, de aquel que, empeñado en creer que hay algo (en este caso, otra vida), porque lo necesita, no logra creerlo. Pero esto nos pone sobre la pista: aunque la tesis de James tampoco es válida para ellas, hemos saltado, quizá sin darnos cuenta, a las creencias individuales²⁷⁴.

Para ser justos con James, en algunos lugares establece algunas cláusulas que limitan el alcance de mi crítica (a las cuales pueden sumarse interpretaciones

²⁷¹ Aquí podrían y, de hecho, deberían matizarse demasiadas cosas. Felizmente, mi cargo como secretario técnico de la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano* me ha permitido leer en primicia un artículo que, inédito al elaborar estas páginas, habrá visto la luz en el momento de defender la tesis, y en el cual se prueba que la fuente de este modo jamesiano de proceder es los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola; cf. Patricia DI PATRE y Esteban CRESPO JARAMILLO, «Psicología ascética y gimnasia comportamental: la inspiración ignaciana de William James», en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano*, nº 24, 2019, en prensa.

²⁷² Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 94-95 y 98 (en esta última dice, literalmente, que «somos libres de confiar bajo nuestro propio riesgo en cualquier cosa que no sea imposible»: somos libres, pero de hecho no podemos hacerlo a voluntad).

²⁷³ William JAMES, *Principios de psicología*, op. cit., p. 816.

²⁷⁴ Oriento la cuestión del modo que conviene a mi investigación, aunque indudablemente desde un punto de vista únicamente centrado en el pragmatismo puede resolverse tomar otra orientación. Así, sobre esta cuestión aparentemente problemática, cf. Ángel Manuel FAERNA, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid: Siglo XXI, 1996, pp. 151-159.

perfectamente razonables del asunto²⁷⁵). Así, por ejemplo, si atendemos a ciertas indicaciones sobre la voluntad realizadas en *Talks to Teachers*²⁷⁶. También en *La voluntad de creer* señala que «*In concreto*, la libertad de creer sólo cubre opciones vivas que el intelecto del individuo no pueda resolver por sí mismo; y las opciones vivas nunca le parecen absurdas a aquél que las considera»²⁷⁷; es decir, no podemos creer literalmente lo que queramos (aún es más claro en *Las variedades de la experiencia religiosa*²⁷⁸), pero –añado yo– esto no implica que lo que sí podemos creer vaya a devenir cierto siguiendo lo dicho más arriba.

7.7. Las vigencias.

En el marco de nuestro análisis de las creencias, especialmente desde el punto de vista orteguiano, es imprescindible que aluda al menos a un aspecto bien conocido de las mismas: las *vigencias* (aunque a veces *creencias* y *vigencias* se equiparan, no debe hacerse: Morón, siguiendo a Marías, lo ha indicado muy oportunamente²⁷⁹). Debo notar que la idea de fondo, a mi manera de ver, está presente también en el pensamiento pragmatista: es precisamente lo que late bajo el concepto de *enforce* empleado por Mead en algunas ocasiones²⁸⁰. Pero ahora interesa mucho más atender al planteamiento orteguiano del asunto.

Las referencias orteguianas a las vigencias son numerosas, aunque quizá la mejor definición nos la ofrece al referirse a ellas como «la realidad coactiva del uso» (OC IV, 516). Si se trata de sintetizar, es Julián Marías quien mejor lo ha hecho al tratar de definirlas:

Vigencia es, pues, lo que está en vigor, lo que tiene vivacidad, vigor o fuerza; todo aquello que encuentro en mi contorno social y con lo cual tengo que contar. En este carácter estriba el vigor de las vigencias. Si en mi mundo social existe una realidad respecto a la cual los individuos no tienen que tomar posición, de la cual pueden desentenderse, con la que, en suma, no tienen que contar, no es una vigencia [...] De un modo o de otro, porque el que algo sea vigente no quiere decir que yo tenga que adherir a ello; puedo muy bien discrepar;

²⁷⁵ Cf. Yolanda RUANO, «Operatividad, verdad y coherencia. Razón pragmática para un mundo “desencantado”», en Jaime DE SALAS y Félix MARTÍN (EDS.), *Aproximaciones a la obra de William James*, op. cit., pp. 61-96, especialmente p. 88.

²⁷⁶ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 810-811.

²⁷⁷ William JAMES, *La voluntad de creer*, op. cit., p. 68.

²⁷⁸ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 164.

²⁷⁹ Cf. Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega*, Madrid: Ediciones Alcalá, 1968, pp. 275-276.

²⁸⁰ Por ejemplo, en George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, Buenos Aires: FCE, 2009, p. 46.

pero ahí está lo importante: *tengo que discrepar* [...] Al discrepar es como mejor compruebo la realidad de la vigencia, su resistencia, su coacción, a la cual me pliego o que tengo que rechazar *mediante un esfuerzo*.²⁸¹

De esta manera, lo primero que debo señalar en apoyo muy general de mi tesis es que el pragmatismo norteamericano, se quisiera o no, era una vigencia en el momento en que Ortega desarrolla su filosofía, especialmente en la primera navegación. Me parece por ello muy injustificado que se haya desatendido la fuerza de tal corriente en la conformación de su pensamiento, aunque sea tomando en consideración su rechazo a la misma.

Hecho el matiz anterior, puedo usarlo como ejemplo para señalar otro punto decisivo de las creencias. El pragmatismo debió ser una vigencia en el ámbito de la filosofía europea y norteamericana de comienzos del siglo XX. Este comentario, tan obvio, me sirve para poner de relieve dos cosas: primero, que las vigencias tienen un punto de aplicación concreto, los individuos a los que afectan²⁸² (en este caso, Ortega y todos los que participan de ella, acaso los pensadores y pensadoras de comienzos de siglo); y segundo, que las vigencias lo son siempre de un colectivo concreto, pero no de todos (en este caso, “la filosofía europea y norteamericana de comienzos del siglo XX”): tal y como dice de nuevo Marías muy acertadamente, «El “dentro” es una dimensión esencial de toda vigencia, y correlativamente el “fuera”, es decir, la zona en que ya no es vigente»²⁸³. Esta clase de indicaciones serán absolutamente esenciales cuando, al final de la investigación, me refiera a las posturas rortyanas y a su parentesco con la obra orteguiana, máxime si (de nuevo) siguiendo a Marías consideramos que el “dentro” de nuestras vigencias europeas incluye ahora –o empezaba a incluir entonces, por ser más precisos– a Norteamérica, considerando como una unidad social a lo que coloquialmente llamamos *Occidente*²⁸⁴.

Por su parte, James no ofrece un exacto correlato de las vigencias en su filosofía. Sin embargo, sí creo encontrar en *La voluntad de creer* una cierta indicación que merece ser explicitada. Y es que, a su manera de ver, hay un elemento de la creencia que habría puesto de manifiesto Balfour: la *autoridad* (que va de la mano del *prestigio*), que es precisamente la que da *vida* a una fe. Copio el extracto concreto a que me refiero:

²⁸¹ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., pp. 80-81.

²⁸² Cf. *Ibíd.*, p. 105.

²⁸³ *Ibíd.*, p. 83.

²⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 90.

De hecho, nosotros mismos nos encontramos con que creemos, pero difícilmente sabemos cómo y por qué. El señor Balfour da el nombre de “autoridad” a todas esas influencias, nacidas del clima intelectual, que hacen que las hipótesis sean para nosotros posibles o imposibles, vivas o muertas. Aquí, en esta habitación, todos creemos en las moléculas y en la conservación de la energía, en la democracia y en el progreso necesario, en el cristianismo protestante y en la obligación de luchar por “la doctrina del inmortal Monroe”, no todo por razones merecedoras de tal nombre. Vemos por dentro estos asuntos con una claridad no mucho más profunda, y probablemente con mucha menos de la que pueda poseer cualquiera que no crea en ellos. Su falta de apego a ellos tendrá probablemente algunas razones que mostrar a favor sus conclusiones; sin embargo, para nosotros, no es la intuición, sino el *prestigio* de las opiniones, lo que hace que salte de ellas la chispa e ilumine los somnolientos depósitos de la fe.²⁸⁵

En este sentido, conviene poner de manifiesto que puede ser casualidad, pero Ortega sin duda conoce a Balfour (cf. OC IV, 512); y los rasgos pre-weberianos²⁸⁶ de la cita de James que he transcrito, unidos a lo que vengo señalando, la hacen digna de figurar en este apartado.

7.8. Cambios de creencia.

Dado que, como he tratado de poner de manifiesto, existe un nítido paralelismo en la concepción orteguiana y jamesiana de las creencias, todo parece indicar que los cambios de creencias serán explicados por ambos de manera similar (incluso es probable que tenga razón Graham cuando pone a James como fuente de Ortega a este respecto²⁸⁷). A mostrarlo me voy a dedicar en las páginas siguientes, haciendo hincapié en la importancia de este asunto de cara al final de esta investigación: creo que es el punto de anclaje más sencillo entre estos autores, en particular Ortega, y la filosofía de Thomas Kuhn.

Aquí y allá he ido señalando que los cambios de creencias se producen cuando un nuevo acontecimiento contraviene las creencias establecidas y no puede acomodarse sin una serie de cambios menores (asunto que, según James, antes que él describieron

²⁸⁵ William JAMES, *La voluntad de creer*, en William K. CLIFFORD y William JAMES, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, op. cit., pp. 148-149.

²⁸⁶ Tengo dudas sobre si el *prestigio* al que se refiere Weber en *Economía y sociedad*, por ejemplo, en pp. 270-272, tiene cabida en este punto del análisis.

²⁸⁷ Cf. John T. GRAHAM, *Theory of History...*, op. cit., p. 209, n 2.

Schiller y Dewey²⁸⁸). Cuando se trata de cambios relevantes, el concepto a emplear es *crisis* (en el caso de Ortega, como se ve especialmente en la Lección VI de *Entorno a Galileo*, OC VI, 421 ss., donde señala que las crisis no son un cambio de algo en nuestro mundo sino un cambio *del* mundo; James emplea el concepto *break-down*²⁸⁹, que consideraré análogo), y así lo haré aquí.

Hay que notar que James, de manera muy coherente con su pensamiento global, encuentra un paralelismo entre la psicología y la dimensión filosófica de nuestro problema: el proceso comienza cuando encontramos alguna clase de impedimento en el habitual transcurrir de nuestro pensamiento (a ese transcurrir normal, sin obstáculos que nos hagan parar mientes, es a lo que vincula el *sentimiento de racionalidad* analizado en *La voluntad de creer*²⁹⁰); si tal cosa no se produce, el fluido transcurrir hace que no paremos mientes en asunto alguno como no nos preocupamos por nuestra respiración salvo que nos falte el aire²⁹¹. Planteado en términos de las *Talks to Teachers*, en el individuo opera la ley de la economía según la cual se intenta cambiar el mínimo posible, llegando a nombrar a objetos o circunstancias completamente nuevos con términos inapropiados pero familiares²⁹². Las consecuencias de esto se harán notar cuando finalicemos la investigación trenzando los planteamientos de Ortega y James con los de Kuhn.

Dicho eso, es oportuno señalar que James va a diferenciar dos momentos respecto a los cambios de creencias. Así, un sistema puede debilitarse *per se* pero mantenerse en pie; sin embargo, la aparición de un elemento disruptor hará que todo se precipite de manera *súbita*. Del mismo modo, centrándose no tanto en los sistemas de creencias como en los individuos que los creen, notará que dependiendo de la tipología psicológica del sujeto será resistente o no a sufrir una conversión instantánea²⁹³. Lo que interesa aquí es el segundo caso en la medida en que permitirá hablar del fenómeno al que quiero llegar un poco más abajo (la *conversión*) y porque, a su modo de ver, es el que favorece en mayor medida una nueva estabilidad en el sistema de creencias²⁹⁴ y un sentimiento en el individuo que James caracteriza como «éxtasis de felicidad»

²⁸⁸ Cf. William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 88-89.

²⁸⁹ Cf., por ejemplo, *The Meaning of Truth...*, op. cit., p. 40, correspondiente a la p. 63 de la edición española.

²⁹⁰ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 105-151.

²⁹¹ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 105-106.

²⁹² Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 802-803.

²⁹³ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 186.

²⁹⁴ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 154.

(particularmente, claro está, si la conversión sucede en el plano religioso²⁹⁵). No obstante, y esto es de la máxima relevancia, estos cambios súbitos sólo lo son en apariencia. Y es que, aunque el cambio sea repentino, es fruto de lo que en algunos momentos denomina «influencias subliminales»²⁹⁶ y que va más allá de lo que podemos alcanzar por medio del esfuerzo voluntarioso²⁹⁷. Lo que sí es evidente es que el antes y el después del cambio son, en cierto modo, incommensurables (valga el préstamo kuhniano de momento) y, más interesante aún, difícilmente el que no lo ha experimentado podrá ponerse en el lugar del que sí lo ha hecho²⁹⁸. Esto dará lugar al distinto uso de un mismo término y a un choque entre creencias fundamentales (si se trata de una quiebra de creencias) que la razón histórica trata de organizar (cf. OC VI, 80 ss.).

Sea como fuere, desde la perspectiva de James los cambios de creencias sirven para sortear esa situación de *duda* e incertidumbre. Así, refiriéndose en concreto (no podía ser de otra manera) a las creencias de índole religiosa, señala:

...los dioses y dogmas de las diversas religiones se anulan mutuamente, pero existe una determinada liberación uniforme en la que coinciden todas las religiones. Consiste en dos partes:

1. Una sensación de inquietud.

2. Su solución.

1. La inquietud, la sensación de inquietud, reducida a sus términos más simples, consiste en sentir personalmente que hay *algo que no va bien en nosotros*.

2. La solución pasa por la sensación *de quedar liberados de aquello que no va bien* mediante la conexión adecuada con los poderes superiores. En aquellos espíritus más desarrollados, que aquí estamos estudiando, la cosa que no va bien toma carácter moral y la salvación presenta un matiz místico.²⁹⁹

Vista la caracterización de las creencias en sentido jamesiano tal y como lo he hecho hasta aquí, creo que no habrá problema en conceder que la versión secularizada de la creencia religiosa operará, para James, exactamente de la misma manera³⁰⁰; y ello, por supuesto, resulta coherente con la visión de Ortega.

²⁹⁵ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 194.

²⁹⁶ *Ibíd.*, p. 206. Cf. también p. 160.

²⁹⁷ *Ibíd.*, p. 162.

²⁹⁸ Cf. William JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 246.

²⁹⁹ *Ibíd.*, p. 378.

³⁰⁰ Ramón del Castillo resume muy adecuadamente mi tesis de que James va a proyectar (o es posible hacerlo desde fuera, si queremos ser más laxos) lo que sostiene en el ámbito religioso hacia cualquier

7.9. La conversión.

Tal y como se ha indicado empleando a James, los cambios de creencias tienen en ocasiones una apariencia de movimiento súbito (véase el ejemplo que James propone: Lutero³⁰¹). A este movimiento es al que James se refiere, ceñido al ámbito religioso inicialmente, con el nombre de *conversión*. Mi propuesta –creo que poco arriesgada– en este sentido es doble: considero que, como ocurriera con otros planos, puede extenderse esta apreciación del ámbito religioso a cualquier otro³⁰²; y, sobre todo, que Ortega sostendrá algo muy similar, lo que nos permitirá de nuevo emparentar a nuestro filósofo con Kuhn.

Indudablemente, es en *Las variedades de la experiencia religiosa* donde mayor claridad alcanza James al explicar el fenómeno de la conversión en los sujetos. El primer aspecto verdaderamente importante lo podemos extraer a partir de la siguiente apreciación:

Decir de un hombre que se ha “convertido” significa, en estos términos, que las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía. Ahora bien, si pedís a la psicología que explique *cómo* se desplaza la excitación en el sistema central de un hombre y *por qué* los objetivos periféricos se vuelven, en un momento dado, centrales, la psicología hará de responder que aunque pueda dar una descripción general de lo que sucede, no puede explicar con precisión todas las fuerzas individuales que intervienen.³⁰³

Como he indicado, James se está refiriendo a las conversiones religiosas e, hilando más finamente, al paso de un estado de no-religión a uno religioso. Sin embargo, no es ni mucho menos eso lo verdaderamente relevante, sino dos aspectos que paso a desarrollar: el paso de una periferia al centro de la conciencia de cualquier aspecto de la realidad y la imposibilidad de explicar desde la psicología las causas de ese giro.

otro: «En realidad, lo que James hacía era poner muchas creencias al a misma altura que antaño alcanzó la religión: por ejemplo la fe en la humanidad, el amor por la nación, o la creencia en la civilización podían hacer las veces de una religión, pues implican creencias y pasiones que pueden desencadenar tantas muertes como una guerra de religión» (Ramón DEL CASTILLO, «William James y el malestar en la cultura», en Serafín VEGAS y Julio SEOANE (Eds.), *Al hilo del pragmatismo*, op. cit., p. 117.

³⁰¹ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 287-288.

³⁰² James se pronuncia sobre ello en cierto modo en *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 178.

³⁰³ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 154.

El primero de los dos puntos es perfectamente coherente con la apreciación psicológica a la que me referí más arriba siguiendo a James: por abruptos que sean los cambios, obedecen en realidad a un proceso de maduración en el individuo. En este sentido, lo que ocurre es que determinados elementos que se encontraban en el inconsciente (y estos elementos pueden ser objetos nuevos, pero también nuevas o distintas relaciones entre objetos ya conocidos) se convierten en núcleo del nuevo orden de cosas.

El segundo punto relevante de la cita de James es el relativo a la imposibilidad de la psicología de explicar exactamente los motivos por los que un individuo (pues *siempre* es un individuo) cambia súbitamente de creencias: simplemente podemos dar cuenta de que, de hecho, el cambio se ha producido. El interés de esta imposibilidad de explicación radica en que muestra que el cambio de creencias escapa a la pura mecánica mental, a la racionalidad que excluye los *factores existenciales* del individuo. Naturalmente, el interés de este punto es que nada menos que Thomas Kuhn va a emplear exactamente la misma idea para tratar de señalar que la “elección” de un nuevo paradigma no se produce por motivos puramente racionales, más allá de que existan “buenas razones” (pero sólo buenas razones, no necesidad) para que dicho cambio se produzca. Así, puede llegarse a considerar la relación entre la *conversión* y la cuestión de la identidad personal entendida desde los *Principios de psicología*, asunto que no trataré aquí³⁰⁴.

Llamativamente, Ortega no emplea el término *conversión* en este aspecto... pero casi: basta una rápida ojeada a *Historia como sistema* para apreciar que es la *revelación* (en su momento, la necesidad de una nueva; en el pasado hubo otras; cf. OC VI, 76 ss.) la que juega el papel de la *conversión* jamesiana sin la menor dificultad de adaptación entre una y otra.

7.10. Crisis de creencias.

Aunque este punto adquirirá un nuevo sentido dentro de esta investigación cuando alcance el capítulo dedicado a Kuhn, es natural que se desarrolle aquí el momento crítico en el que el derrumbe de una (o algunas) creencia fundamental sume a los individuos que hasta entonces estaban en ella. Tanto James como por supuesto Ortega abordaron el asunto, y nuevamente la coherencia de sus posiciones me lleva a

³⁰⁴ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 267.

presuponer una confluencia que probablemente sea, en realidad, influencia del primero sobre el segundo. Más arriba señalé que lo contrario a una creencia no es otra creencia, sino la *duda* (en la versión original, James llama significativamente en ocasiones a este momento de duda *puzzle*, lo que encajará muy bien al hablar de Kuhn³⁰⁵): ese sentimiento de inestabilidad y desasimiento que en castellano reflejamos con la expresión “mar de dudas” (tantas veces empleada por Ortega ante los casos de «pérdida de fe»: OC V, 618 y 669 ss., VI 160, 381, 559, 570 y 864, etc.). Siendo la idea realmente sencilla de comprender y muy conocida, me limitaré a destacar los puntos que interesan para el contraste que estoy llevando a cabo entre los dos autores.

El momento de crisis, como ocurre con toda la cuestión relativa a las creencias, puede abordarse para su análisis desde un punto de vista epistemológico o desde un punto de vista metafísico. Sin embargo, no se debe caer en confusión: estos dos abordajes lo son de un mismo objeto. No cabe deslindar por completo ambos planos, pues la peculiar naturaleza de las creencias no lo permite; tal es el motivo de que sea legítimo un desplazamiento constante de uno a otro en busca del enfoque que resulte más clarificador.

Así las cosas, lo primero que debo destacar –pues a veces se olvida– es que las crisis no implican un olvido completo y permanente de lo anterior. Muy al contrario, el sedimento de las creencias pretéritas y ya no creídas permanece como estrato de la vida colectiva que repercute en las vidas individuales: tal es la naturaleza del *pasado* (este punto será decisivo cuando afronte todo nuestro problema desde el plano político y, con Ortega, veamos la ya inevitable constitución liberal de nuestro ser; como anticipo, cf. *La rebelión de las masas*, OC IV, 428 ss.). En este sentido, la *inconmensurabilidad* (adelanto conceptos) entre dos creencias fundamentales subsecuentes no significa el destierro de los conocimientos acumulados por la primera al llegar la segunda, algo que James supo señalar³⁰⁶. El aumento gradual del conocimiento que se produce de forma lenta durante la vigencia de una creencia ni es ni puede ser borrado de la historia humana; otra cosa será que se comprenda de la misma manera, tanto más cuando aquellos que se encontraban en tal creencia van desapareciendo y las sucesivas generaciones han de recibir su herencia ubicados en un conjunto de creencias diferentes (de nuevo, me permito anticipar ideas en pos de la claridad: el fenómeno es análogo a la

³⁰⁵ Cf. *The Will to Believe...*, op. cit., p. 63.

³⁰⁶ Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., p. 150.

dialéctica que cabe establecer con Kuhn entre periodos de *ciencia normal* separados por etapas de crisis y periodos de *ciencia revolucionaria*).

No debe perderse de vista que Ortega se centra sobre todo en sus estudios en los momentos de crisis (recuérdese esa inicial tentativa de titular a lo que fue *En torno a Galileo* con un nombre mucho más claro, *Esquema de las crisis*), pero que los momentos críticos radicales (quiero decir con ello: los cambios de mundo y no los cambios de cosas en el mundo, diferencia que aparece en *En torno a Galileo* y a la que me he referido antes) son, por definición, excepcionales. El transcurrir normal de la vida corre por otros cauces. James, que comparte el esquema, sí tiene a bien sin embargo mostrarnos cuanto vengo diciendo: el funcionamiento habitual del conocimiento humano. Así en *Pragmatismo*:

Nuestro entendimiento crece así, a trozos, por zonas, y esas zonas se extienden como manchas de grasa. Pero las dejamos extenderse lo menos posible y conservamos inalterado nuestro conocimiento antiguo, nuestros antiguos prejuicios y antiguas creencias, tanto como nos es posible. Más que renovar, lo que hacemos es parchear y remendar. La novedad empapa y tiñe la antigua masa, pero, a su vez, también es matizada por lo que absorbe. Nuestro pasado se prepara y coopera; y, en el nuevo equilibrio en que desemboca cada paso que atraviesa el proceso de conocimiento, pocas veces ocurre que el nuevo hecho se añada *crudo*. Generalmente, se asimila, por así decir, cocinado o guisado en la salsa de lo antiguo.³⁰⁷

Ahora bien, utilizando la terminología de la cita previa, hay que intentar dilucidar qué pasa cuando lo *crudo* hace su aparición.

Ciertamente, James utiliza a veces el concepto de manera excesivamente amplia. Su tendencia a orientar hacia el plano religioso los escritos de entre los suyos que más me interesan aquí tiende a proyectar lo colectivo en lo individual y viceversa, algo que ya he señalado que supone parte de su sistema al contemplar que sus propuestas psicológicas tienden a coincidir con sus análisis filosóficos. De esta manera, aún en *Pragmatismo* pueden encontrarse afirmaciones como la que sigue:

Nuestros actos, nuestras crisis, esos giros cruciales en los que parece que nos hacemos a nosotros mismos y nos transformamos, son las partes del mundo que tenemos más cerca, las partes de las que tenemos un conocimiento más íntimo y completo. ¿Por qué no aceptarlas en su valor nominal? ¿Por qué no han de ser esas crisis reales y esos desarrollos

³⁰⁷ *Pragmatismo...*, op. cit., p. 151.

lo que parecen ser, o sea crisis y cambios del mundo? ¿Por qué no pueden ser el taller del ser, allí donde captamos el hecho en formación, de tal manera que no hay lugar donde el mundo pueda desenvolverse de otro modo que no sea ése?³⁰⁸

Nótese que no es este sentido de crisis el que a mí me interesa aquí; y no me interesa no porque su significado sea completamente diferente, sino por su objeto de aplicación. Dicho de otra forma, lo que ahora voy persiguiendo es el momento de crisis de creencias *colectivas*, por mucho que sean análogas y encuentren una análoga salida (la *conversión*) a las crisis individuales de cualquier índole –y no sólo religiosas–.

Ahora bien, que mi interés se oriente a las crisis colectivas no impide tomar por su lado colectivo aquellos elementos que James analiza sobre todo en casos individuales. Y es que quizá la mejor manera de explicar en qué consiste una crisis sea a partir de pasajes como este, extraído de los *Principios de psicología*:

...siguiendo la gran ley intelectual de economía, simplificamos, unificamos e identificamos tanto como nos es posible. *Todos aquellos datos sensibles que podemos atender juntos los situamos juntos. Sus diversas extensiones parecen una sola extensión. El lugar en que aparece cada uno de ellos es considerado como el mismo lugar en que aparecen los otros. En resumen, se convierten en muchas propiedades de UNA Y LA MISMA COSA REAL.* Éste es el primero y más grande mandamiento, la “ley” fundamental por medio de la cual nuestro mundo se organiza espacialmente.³⁰⁹

No es la primera vez que me refiero, tomando en consideración la obra jamesiana, a la ley de la economía. Decía más arriba que la tendencia humana –individual y colectiva– es a tratar de introducir los nuevos datos de la experiencia en el marco de nuestras creencias establecidas tratando de forzarlas lo menos posible. Si esta cita (referida a algo tan gráfico como es la ordenación del espacio) es estupenda se debe a que de forma indirecta nos precisa qué es un momento de crisis: un instante en que lo que solíamos atender junto se dispersa, dejando abierta la posibilidad de nuevas combinaciones de los elementos, o incluso de dejar fuera lo que estaba dentro e introducir algo que estaba fuera... *ante un mismo objeto* (algo similar ocurrirá, cuando abordemos la obra de Kuhn, respecto a los significados de los términos³¹⁰). Como puede

³⁰⁸ *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 223-224.

³⁰⁹ *Principios de psicología*, op. cit., p. 704.

³¹⁰ Es necesario apreciar que los cambios de significado de un término para personas en distintas creencias-paradigmas es análogo a lo que ocurre entre personas que se encuentran en diferentes

imaginar el lector, esta clase de apreciaciones son las que me van a permitir relacionar las creencias y sus crisis con el *perspectivismo* y los distintos puntos de vista de una misma realidad; por lo tanto, con el modo orteguiano de concebir, entre otras cosas, la verdad (y la ética). Así se localiza otra puerta de entrada a la gran tesis de esta tesis (permítaseme la expresión): más allá de paralelismos puntuales en torno a temas determinantes, Ortega y James (tomado éste como principal exponente del pragmatismo norteamericano) van a compartir una misma *concepción sistemática del mundo*.

Los motivos que pueden desatar una crisis son variados: la aparición de un nuevo dato que no encaja en el marco previo o la persistencia en la irresolubilidad de un problema son las principales, como bien señalará Kuhn. Asimismo, un factor sociológico que ayuda a la generación de crisis es la movilidad tanto horizontal como vertical, tal y como propone Mannheim: ese movimiento es la antesala del fin de la estabilidad en los modos de pensar en la medida en que maneras de pensar que habían permanecido incomunicadas entran en contacto³¹¹.

De esta manera, y a modo de esquema, tomaré en consideración el resumen que Graham propone de los seis pasos en que se desarrolla una crisis de creencias que, desde una perspectiva orteguiana (no tanto jamesiana), se ha de considerar como una crisis histórica:

«Structurally, one can represent (and exemplify) a historical crisis in these six steps, from onset to end, in just one case:

1. Failure of an established “faith” and disintegration of a “world” and “worldview” –for example, the medieval religious faith and way of life and Aristotelian-Ptolemaic philosophical and scientific traditions.
2. Negative responses: imbalance and instability, with ever more negation and extremeness in intellectual positions and social behavior, as in “philosophies” and cults, “life-styles” and styles of clothing, art, culture.
 - a. Doubt, disillusionment, angst, alienation, despair (or “desperation”), end-of-the-world fears with millenarism and apocalypticism.
 - b. Emergence of the extremist and the faker, with evanescent enthusiasms, “nature-boy” types, nudism, and neo-primitives, neo-barbarians, and irrationalists: such as neo-Cynics, Adamites, youth cultists, and mystics.

posiciones sociales, pues no dejan de ubicarse en “mundos” diferentes. Cf. Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 310). La misma idea, en último término, que sostiene Wittgenstein, por ejemplo, en los párrafos §61 y §63 de *Sobre la certeza*.

³¹¹ Cf. Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 39-40.

3. Crisis turning-point: transition and the beginning of transformation –the usual medical conception of fever and paroxysm– after which commence “inversions” of things traditional, as turning from an “old war” to “new world”.
4. Positive responses: search for new solutions, “invention”, and “simplification” of things too complex or outworn.
 - a. Eventual discovery of what “works” or what convinces once more, as a “new revelation” (*aletheia*) –for example, the rationalism of Descartes, the “new science” (physics) of Galileo, and Newton’s cosmology, a new “method” and efficacious new “worldview”.
5. Resolution: a new “faith” is established –notably, faith in reason, science, and “the world” as a progressive, secularized situation (circumstance) for human life.
6. New epoch of stability: in this case, the sovereign State and the “classical” Baroque culture of the late seventeenth century in a now “modern” (modernizing) European civilization.³¹²

7.11. Las generaciones.

Aunque tomando las obras de Ortega en su totalidad es esencial la cuestión de las generaciones, en esta investigación se ha visto relegada por motivos estratégicos a un lugar aparentemente lateral. Sin embargo, como no podía ser de otra manera, es menester que haga al menos un inciso significativo sobre el particular que espero resulte claro dado todo lo antecedente.

Es bien sabido, y aquí lo he mencionado ya, que la generación es la agrupación de individuos nacidos en torno a una horquilla de quince años; a ello he añadido el papel fundamental de la *sensibilidad* como elemento aglutinador de los individuos que comparten generación –algo que Ortega apunta, pero no tematiza–. En este sentido, adquiere plena inteligibilidad la síntesis de Julián Marías según la cual misma generación significa *vivir en un mismo mundo*³¹³. Además de eso, Moreno Pestaña ha señalado con acierto tres dimensiones de las generaciones orteguianas que merecen ser tomadas en consideración:

El concepto de generación tuvo siempre una triple dimensión, las tres relacionadas entre sí pero que permiten diversas articulaciones intelectuales y prácticas. En primer lugar, se halla una dimensión científica, que agrupa a los sujetos según ciertas propiedades comunes relacionadas con la dimensión temporal y con la sucesión de grupos humanos, cada uno de ellos con características distintivas. La segunda dimensión, que llamaré política, permite definir qué sujetos ocuparon, ocupan u ocuparán la dirección de las diversas esferas del

³¹² John T. GRAHAM, *Theory of History...*, op. cit., p. 228.

³¹³ Cf. Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 63.

mundo social. Para acabar, el concepto de generación tiene también una dimensión ética: permite un trabajo sobre sí mismo para ajustar o diferenciar las propias creencias y expectativas a agrupaciones de individuos temporalmente diferenciadas [...]

Por tanto, el concepto de generación permite, al menos, tres tipos de usos. Por un lado ayuda al historiador o al sociólogo a analizar las condiciones espacio-temporales que permiten una cierta forma de ser. Por otro lado, en su uso político, propone o detiene la sucesión en los centros de poder, vinculándola a la puerilidad, la madurez o la senectud de ciertos grupos humanos. En fin, la referencia a la generación propia y su confrontación con las ajenas permite ordenar los repertorios de creencias y ajustar los proyectos o ciclos temporales más o menos previsibles.³¹⁴

A ello ha de sumarse la referencia que (Julián Marías mediante) he hecho más arriba a las épocas mínimas, que son las formadas por cuatro generaciones: un abanico de en torno a sesenta años que es el mínimo para hablar de una *época*. En este sentido, es interesante destacar que la interpretación generacional del tiempo (recuérdese que la generación es «el concepto más importante de la historia, el gozne de su rodaje» [OC III, 405]) no sólo es un procedimiento orteguiano, sino también un proceder que encontramos en la filosofía pragmatista.

En *La voluntad de creer* aparece ya una primera idea latente que me parece muy asimilable a la filosofía orteguiana. Hablando de la no independencia política de Cerdeña y Sicilia, James juzga que se ha debido a la ausencia de individuos geniales capaces de inflamar a las masas con el ardor patriótico oportuno. Y añade a continuación:

En todas partes aparecen grandes hombres de forma esporádica. Pero para que toda una comunidad se ponga a vibrar con una vida intensa y activa, es preciso que aparezcan muchos genios y en rápida sucesión. Por eso las grandes épocas son tan raras, y por eso es tan misterioso el florecimiento repentino de Grecia, de la Roma temprana o del Renacimiento. Los golpes deben sucederse tan deprisa que impidan el enfriamiento de la comunidad en los intervalos. Cuando así sucede, la masa de la nación se vuelve incandescente y puede seguir brillando por pura inercia mucho después de que hayan desaparecido los originadores del movimiento interno.³¹⁵

³¹⁴ José Luis MORENO PESTAÑA, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 86-87.

³¹⁵ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 281.

El pequeño párrafo resulta muy rico para el interés actual de la investigación. ¿Acaso no se ve aquí nítidamente un parecido con las *generaciones decisivas* a las que Ortega se refiere (cf. OC VI, 406)? Desde luego, cabe apreciar una ambigüedad en el planteamiento jamesiano en función del tiempo que abarque ese “sucederse tan deprisa” al que se refiere; sin embargo, no creo que en modo alguno tal laxitud pudiera invalidar mi intento por asemejar a ambos autores. Del mismo modo, resulta evidente que James está atendiendo a una diferencia entre los individuos componentes de los grupos humanos: los que llamaré *diferentes* y los que no. Aunque más abajo entraré en la cuestión del héroe y del genio, es difícil no ver en una primera lectura un antecedente de los hombres egregios capaces de dirigir a que tantas veces Ortega se refiere; y, más concretamente, al drama (desde estas filosofías, naturalmente) que supone su ausencia (James propone un ejemplo político, el de Sicilia y Cerdeña, pero si se acepta que su pensamiento es sistemático resulta imposible no extender la propuesta al resto de planos). Se repite la idea, pues, de que la generación, además de agrupar a los hombres, los jerarquiza³¹⁶.

La ambigüedad del párrafo me favorece menos en la medida en que James parece referirse a periodos sostenidos de tiempo en que las generaciones de turno se suceden; desde el punto de vista orteguiano habría que hablar más bien de pasos concretos, pequeños “saltos”³¹⁷. Sin embargo, creo que incluso así se puede salvar el paralelismo: la exageración de la cita al hablar de Grandes Épocas como la romana no debe distraernos cuando se trata de detectar el esquema subyacente, máxime al tratar como homogéneos extensos periodos de tiempo que indudablemente no lo son.

7.12. La opinión pública.

Más abajo, cuando aborde el tema de la verdad, tendré que hacer una breve parada técnica en la *opinión*, como no podía ser de otra manera. Sin embargo, es en el marco general del tema de las creencias, aunque quede ligeramente descolgado de lo que he venido mostrando, donde tiene cabida el análisis de lo que he denominado *la opinión pública*. Como se recordará, en el primer capítulo de esta investigación traté de mostrar que entre John Stuart Mill y Ortega y Gasset existía un notorio paralelismo a propósito de esta cuestión que, si no debido a una influencia del primero en el segundo, desde

³¹⁶ Cf. José Luis MORENO PESTAÑA, *La norma de la filosofía...*, op. cit., p. 89.

³¹⁷ En este sentido, cf. Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., pp. 49-50.

luego explicitaba una confluencia sustantiva para el plano de la investigación sociológica.

A tenor de todo ello, la principal tarea que tiene sentido acometer es mostrar que existe una continuidad entre lo expuesto en el caso de Mill y Ortega, por un lado, y de James (quizá cabría extenderlo al pragmatismo como corriente³¹⁸) y Ortega, por otro. Hablando del humanismo en *El significado de la verdad* se ve que el concepto aparece de una forma que ha de sonar familiar:

El humanismo es más bien uno de esos cambios seculares que tienen lugar en la opinión pública [*public opinion*] de la noche a la mañana, por decirlo así, empujados por mareas “demasiado profundas para hacer ruido o espuma”, que sobreviven a todas las crudezas o extravagancias de sus portavoces, y que es imposible ligar a ninguna tesis absolutamente esencial, ni matar de una sola cuchillada.³¹⁹

Por supuesto, la tesis discutible de la afirmación jamesiana es que el humanismo de hecho ocupe ese lugar que le atribuye; pero lo que parece claro es que maneja el concepto de *opinión pública* de la misma manera que lo hicieran Mill y Ortega: como aquello a lo que podemos remitirnos en un momento histórico y social concreto en tanto fuente de autoridad por ser lo establecido (ya en su juventud la definía Ortega del siguiente modo: «La opinión pública es una opinión única latente bajo las opiniones particulares, aun las que más discrepen» [OC I, 549]; en 1949, concretamente en *De Europa Meditatio Quaedam*, no dudará en vincular la fuerza de la opinión pública con el Estado o poder público [OC X, 115], mientras en *El hombre y la gente* la enfrenta a la opinión particular *de un grupo* por ser la efectivamente establecida y con vigencia [OC X, 319]). Son aquí orteguianamente oportunas, siempre que no se confundan los términos, algunas de las indicaciones de Lasch en *La rebelión de las élites* relativas a la disolución del diálogo y, como consecuencia, una caída del nivel parlamentario en base al cambio de la Prensa (que, como se recordará, se ha convertido desgraciadamente para el Ortega de *Misión de la Universidad* en el único *poder espiritual*; cf. OC IV, 567), cómo relaciona la cuestión muy adecuadamente con la posición de Dewey frente a Walter Lippmann³²⁰, etc., y relacionado con ello, la tesis central de dicha obra: el

³¹⁸ Por ejemplo, en Mead. Cf. Gregorio KAMINSKY, «Estudio preliminar» a George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., p. 13.

³¹⁹ *El significado de la verdad*, op. cit., p. 61. En el original, *The Meaning of Truth...*, op. cit., p. 39.

³²⁰ Cf. Cristopher LASCH, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 142 ss.

alejamiento de las élites respecto a los hombres y mujeres corrientes, el papel de la educación al respecto, cómo el acceso de minorías negras a las Universidades de élite evidencia que las diferencias fundamentales son de tipo económico, etc.³²¹; queden todas estas interesantes cuestiones sólo mencionadas.

Además de por su importancia para esta investigación, es muy relevante que me refiera al concepto de *opinión pública* en James para poder explicitar anticipadamente un error que pudiera ocurrir. Y es que en algún momento James parece negar la existencia de la *opinión pública*. Así en *Principios de psicología*:

Tomemos una frase de doce palabras y luego tomemos doce hombres y digamos a cada uno de ellos una de esas palabras. Pongamos luego en fila a los hombres y hagamos que cada uno piense en su palabra tan intensamente como quiera; en ningún momento habrá conciencia de toda la frase. Hablamos del “espíritu de la época” [*“spirit of the age”*], y del “sentimiento del pueblo” [*“sentiment of the people”*], y en varias formas atribuimos existencia real a la “opinión pública” [*“public opinion”*]. Pero sabemos que éste es un modo de hablar simbólico, y ni en sueños afirmaremos que el espíritu, la opinión, el sentimiento, etc., constituyan otra conciencia diferente a, y a demás de, la que denotan los varios individuos a quienes se refieren las palabras “época”, “pueblo” o “público”. Las mentes privadas no se conglomeran en una mente compuesta superior.³²²

Por supuesto, esa negación de la opinión pública a la que me he referido antes es absolutamente inexistente. El párrafo se enmarca en la lucha de James contra el *absolutismo*, asunto al que me referí al comienzo de este capítulo, y lo que niega es algo así como una conciencia propia y autoconsciente de la opinión pública. Advertir de un potencial error que en el fondo es tan burdo me sirve, sin embargo, para reafirmar un aspecto crucial de la filosofía jamesiana: la atención al individuo (a cada uno de los que profesan y difunden la opinión pública) frente al conjunto, un rasgo indudablemente *liberal*. Su sistema se mantiene en cada recodo de su pensamiento.

No puedo dejar de llamar la atención sobre un hecho que me parece significativo: que justamente a propósito de este concepto, la tríada Mill-James-Ortega guarde tal semejanza y que, sin embargo, autores tan relevantes para esta investigación (como más tarde se verá) en asuntos muy próximos a este no lo hagan. Así, considero particularmente interesante que las cuatro veces que Weber emplea el concepto en

³²¹ Ibídem, especialmente el capítulo 10.

³²² *Principios de psicología*, op. cit., pp. 131-132.

*Economía y sociedad*³²³ lo haga de una manera más próxima al sentido usual que al técnico que estamos empleando aquí.

7.13. Frases y sinceridad.

Encontramos en James ciertos pasajes que ponen muy de manifiesto como lo que en terminología orteguiana llamamos ideas pueden devenir creencias. Así, leamos este pasaje de *Las variedades de la experiencia religiosa*:

Una genuina experiencia religiosa de primera mano como ésta [alude a una cita de George Fox que ha aparecido justo antes en el texto] parece destinada a constituir una heterodoxia para sus testigos, y el profeta a aparecer como un simple y solitario loco. Si su doctrina es bastante contagiosa para difundirse a otros, se convierte en una herejía definida y clasificada. Pero si todavía entonces resulta ser bastante contagiosa para triunfar sobre la persecución, se hace ortodoxia, y cuando una religión se convierte en ortodoxia se ha terminado su espiritualidad; la fuente se seca, los fieles viven exclusivamente de segunda mano y se lapidan a los profetas. La nueva Iglesia, a pesar de las bondades humanas que pueda fomentar, debe contarse, de ahora en adelante, como un aliado incondicional de cualquier intento de reprimir el espíritu religioso espontáneo y de detener la tardía efervescencia de la fuente de la que en días más puros extraía su reserva de inspiración.³²⁴

El pasaje, como digo, muestra que lo que llamaremos una *idea* puede devenir *creencia* con el paso del tiempo, aunque más tarde tendremos ocasión de profundizar en las necesidades exactas de este proceso para producirse plenamente. A ello se añade el hecho de que las ideas contenidas en la cita son perfectamente afines con algunas de las tesis que Mill sostuvo en *On Liberty* y resulta muy difícil no remitirnos al concepto orteguiano de *sinceridad* (véase el uso de la expresión «sincero» en *Pragmatismo*³²⁵), enfrentado, como ya se ha señalado, a las *frases* (cf. OC II, 593-601): de nuevo resulta que el contexto en que las filosofías que estoy tomando en consideración permanece inmutable en su marco liberal proclive a defender una tolerancia transigente incompatible con el pensamiento cerrado totalitario (no casualmente los enemigos a los que ha de enfrentarse el que sea capaz de hacerlo según el final de «Fraseología y sinceridad» son «la “frase” y la barbarie» (OC II, 601; sobre la relación entre totalitarismo y barbarie, véanse los capítulos IX y X de *La rebelión de las masas*). Por

³²³ Cf. Max WEBER, *Economía y sociedad*, México: FCE, 2014, pp. 1016, 1155, 1171 y 1175

³²⁴ William JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 256.

³²⁵ Cf. William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., p. 159.

supuesto, la idea no es privativa de estos autores: un ejemplo evidente de *frase* usada como tal, aunque no le dé ese nombre, es la “nación en armas” a la que se refiere Mead³²⁶; y, aunque no sé si cabría situarlo como antecedente en sentido estricto, ya Carlyle emplea la idea de *sinceridad* de manera análoga a la expuesta en nuestros protagonistas³²⁷.

7.14. Wittgenstein: sólo una mención.

Últimamente ha sido trabajado con cierta frecuencia el paralelismo entre Ortega y Wittgenstein³²⁸. Para esta investigación, el asunto excede las capacidades del marco objeto de análisis; sin embargo, mi pequeña aportación sobre el particular pueda radicar precisamente en poner de manifiesto que el paralelismo entre Ortega y James puede ser análogo en cierto modo a la influencia entre el norteamericano y el austriaco, habida cuenta de las lecturas que éste hizo de las obras de aquél y la impresión ciertamente positiva que le dejó³²⁹.

8. La realidad.

Una de las características esenciales que tanto Ortega como James atribuían a las creencias fundamentales, tal y como se ha apreciado en las páginas precedentes, es el *carácter de realidad*. Sin embargo, conviene ahora orientar la investigación hacia las características que la realidad como tal posee para ambos autores.

El punto de partida, naturalmente, es reconocer que tanto James como Ortega van a conceder la existencia de una realidad independiente del sujeto, como no podía ser de otra manera. Aunque en el caso de Ortega esto resulta palmario (en particular, en *¿Qué es filosofía?*, tal y como ya he señalado; cf. por ejemplo OC VIII, 344), también en el caso del autor norteamericano va a explicitarse la cuestión: no sólo lo cree así, sino que

³²⁶ Cf. George H. MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., p. 56.

³²⁷ Cf. Tomás CARLYLE, *Los héroes*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1951, pp. 130-131.

³²⁸ Cf., por ejemplo, Jaime DE SALAS y José María ARICÓ (eds.), *Ortega y Wittgenstein: ensayos de filosofía práctica*, Madrid: Tecnos, 2018; y Astrid WAGNER y José María ARICÓ (eds.), *Rationality Reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief and Practice*, Berlín: De Gruyter, 2016.

³²⁹ Cf. Sara BARRENA y Jaime NUBIOLA, *Charles S. Peirce (1839-1914): Un pensador para el siglo XXI*, Pamplona: EUNSA, 2013, p. 331; John W. WOELL, *Peirce, James, and a Pragmatic Philosophy of Religion*, New York: Continuum Studies in American Philosophy, 2012, p. 1; Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., pp. 16-17; Javier RECAS BAYÓN, «¿Hacia un nuevo concepto de trascendentalismo?», en *Anales del Seminario de Metafísica*, nº28, 1994, p. 146.

en su opinión los seres humanos no podemos desprendernos de tal posicionamiento por más que duela a Berkeley³³⁰. Así, por ejemplo, en *El significado de la verdad*:

Decir que esta realidad no es “producto” de nuestro pensamiento significa desde el punto de vista pragmático que, si nuestro pensamiento en particular fuera aniquilado, la realidad seguiría estando allí bajo alguna forma, aunque esta forma tal vez careciera de algo que nuestro pensamiento le aportaba. Que la realidad es “independiente” significa que en toda experiencia hay algo que escapa a nuestro control arbitrario. Si se trata de una experiencia sensible, se impone a nuestra atención; si se trata de una secuencia, no podemos invertirla; si es una comparación entre dos términos, solo podemos llegar a un resultado. Hay una presión, una urgencia en nuestra experiencia frente a la que somos en último término impotentes, y que nos empuja en una dirección que constituye el destino de nuestra creencia. Que esta deriva de la experiencia se deba en último análisis a algo independiente de toda experiencia posible es algo que puede ser verdad o no. Puede que haya o puede que no haya una “ding an sich” (*sic*) extraexperiencial que permanezca eternamente detrás de todas las determinaciones sucesivas que ha propuesto el pensamiento humano. En todo caso, el humanismo dice que dentro de nuestra *propia* experiencia algunas determinaciones se revelan independientes de otras; algunas preguntas, si alguna vez las planteamos, solo admiten una respuesta; algunos seres, si alguna vez los suponemos, debemos suponerlos existentes previamente a nuestra suposición; algunas reacciones, si es que existen, deben existir mientras sus términos existan.³³¹

Asunto diferente, claro está, será el del acceso a dicha realidad, aunque James no tiene dudas a la hora de asegurar que contamos con un *sentido de la realidad presente* [*sense of present reality*] más general que los sentidos particulares³³². Asimismo, conviene matizar que James, en el contexto de la presentación de los criterios de verificación, nos define las realidades (en plural) del siguiente modo:

Las realidades significan, pues, o hechos concretos, o tipos abstractos de cosas y relaciones percibidas intuitivamente entre ellas. En tercer términos y en tanto cosas que nuestras nuevas ideas tampoco pueden dejar de tener en cuenta, también significan todo el cuerpo de verdades que ya tenemos en nuestra posesión.³³³

Lo interesante de esta aproximación a la cuestión de la realidad desde la problemática de la verificación es que encaja nítidamente con pasajes extensos, aunque

³³⁰ Cf. William JAMES, *El significado de la verdad...*, op. cit., pp. 66-67.

³³¹ William JAMES, *El significado de la verdad...*, op. cit., pp. 70-71.

³³² Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 58. En el original, p. 61.

³³³ William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 177-178.

muy relevantes, de los *Principios de psicología*. Así, pese a su exagerada longitud, es sumamente pertinente leer lo siguiente por lo que significará para esta investigación más adelante:

De ordinario a las sensaciones las juzgamos más vivaces y reales que a las concepciones; a las cosas que encontramos a cada hora las vemos más reales que a las que encontramos sólo una vez; son más reales los atributos percibidos durante la vigilia que durante el sueño. Pero, debido a las *diversas relaciones que vinculan los objetos entre sí*, la norma simple de que lo que es vivaz y permanente es lo real suele aparecer disfrazada. Una cosa concebida puede ser juzgada como más real que cierta cosa sensible, si está más íntimamente relacionada con otras cosas sensibles más vívidas, permanentes o interesantes que la primera. Para el físico las vibraciones moleculares concebidas son más reales que el calor sentido, porque están más íntimamente relacionadas con todos los demás hechos del movimiento que tienen lugar en el mundo que es el objeto de su particular estudio. Del mismo modo, una cosa rara la podemos juzgar más real que una cosa permanente que esté relacionada de un modo más amplio con otras cosas permanentes. Ejemplos de esto son todas las observaciones cruciales ocasionales de la ciencia [...] Pero no solamente las concepciones flotantes, ni las rarezas desconectadas, expulsan de nuestra creencia cosas vívidas o cosas permanentes. Para que una concepción prevalezca, debe *terminar* en el mundo de la experiencia sensible ordenada. Para que un fenómeno raro desplace a otros frecuentes debe guardar relación con otros que sean todavía más frecuentes. La historia de la ciencia está salpicada de despojos y ruinas de teoría —esencias y principios, fluidos y fuerzas— acariciados amorosamente en otro tiempo, pero que se descubrió que no tenían relación con hechos sensatos. Fenómenos excepcionales solicitan en vano nuestra creencia hasta que llega el momento en que por azar los concebimos como clase cuya existencia ha sido admitida. Lo que en la ciencia quiere decir “verificación” no es otra cosa que esto, es decir, que no se creará en ningún objeto de concepción que no tenga tarde o temprano como *término* suyo algún objeto de sensación permanente y vívido. [...]

*Esto quiere decir que los objetos sensibles son o nuestras realidades o las pruebas de nuestras realidades. Los objetos concebidos deben mostrar efectos sensibles, pues de otra manera se deja de creer en ellos.*³³⁴

Más allá de las relaciones entre sensación y concepción, en las que tendré ocasión de entrar más adelante por la importancia política del concepto “concepto” (y de ahí, “concepción”), se puede apreciar que esta serie de ideas resultan fácilmente asimilables a cuestiones trabajadas más arriba: lo que se observa aquí es el fenómeno o los fenómenos psicológicos que dan consistencia y base a los procesos que he llamado de

³³⁴ William JAMES, *Principios de psicología*, op. cit., p. 799.

conversión. Y ello, insisto, desarrollado en el contexto de la problemática jamesiana de la verificación y la necesidad para la misma de que se produzcan cambios prácticos y perceptibles.

En coherencia con lo anterior, James prosigue, aún en los *Principios*, con tesis que continúan siendo importantes para esta investigación. Así, no duda en afirmar que «Hablando en términos generales, puede decirse que cuanto más nos *excita* un objeto concebido mayor es su realidad. El mismo objeto nos excita de modos diferentes en diferentes momentos»³³⁵. Naturalmente, esta afirmación puede leerse desde la idea antes expuesta de que un mismo objeto observado desde distintas creencias es un objeto diferente, ya que prestamos *atención* desde nuestra *sensibilidad* a distintos elementos o relaciones en que se encuentre el mismo³³⁶. La sistematicidad de los planteamientos jamesianos queda clara.

Aunque habrá ocasión más abajo de discutir este punto, en particular al confrontarlo con la visión orteguiana, conviene que deje indicado un apunte significativo: James es muy explícito al señalar que «*No hay ninguna propiedad ABSOLUTAMENTE esencial a ninguna cosa*»³³⁷. De alguna manera, parece estar dotando al punto de vista del observador con una carga que en cierto modo hurta a esa realidad, la cual, no obstante (y según se ha explicitado más arriba), es independiente de los individuos. Pese a ello, y como he indicado, habrá ocasión de tratar de abordar este aspecto para ver hasta qué punto se aviene a las tesis sostenidas en mi investigación. El asunto se vinculará, por supuesto, con el carácter colectivo de las interpretaciones de la realidad, puesto que la no existencia de propiedad alguna absolutamente esencial a ninguna cosa no es equivalente a decir que cualquier afirmación pueda hacerse respecto de cualquier objeto. Esto tendrá que ver con pasajes de *El hombre y la gente* en los que Ortega, de manera muy interesante, apunta a los elementos comunes de interpretación de la realidad (en concreto, a la construcción colectiva de un mundo objetivo; cf. OC X,

³³⁵ *Ibíd.*, p. 804.

³³⁶ En este sentido, y siguiendo con James, puede leerse en *La voluntad de creer*: «Cuando, por ejemplo, pensamos que hemos explicado racionalmente la conexión entre los hechos A y B al clasificarlos a ambos bajo el atributo común *x*, es obvio que en realidad no hemos explicado estos objetos más allá de *es x*. Explicar la conexión entre el gas mofeta y la asfixia en base a la falta de oxígeno es dejar de lado todas las demás peculiaridades tanto del gas mofeta como de la asfixia (tales como las convulsiones y la agonía por un lado, la densidad y la inflamabilidad por el otro). En una palabra, en la medida en que A y B contengan además de *x* otros elementos como *l, m, n, y o, p, q*, respectivamente, no quedan explicados por *x*. Cada particularidad adicional tiene su interés propio. Una única explicación de un hecho sólo lo explica desde un punto de vista. El hecho total no queda explicado hasta que todos y cada uno de sus rasgos han sido clasificados con sus análogos» (pp. 109-110).

³³⁷ *Principios de psicología*, op. cit., p. 825. Las mayúsculas y cursivas se encuentran en el original.

208; más abajo me referiré de nuevo a ello) y que Mead, siguiendo a Dewey, vincula de forma clara con la comunicación³³⁸ (como, por otra parte, no podía ser de otra manera).

8.1. El aumento de la realidad.

Uno de los elementos más significativos de la concepción jamesiana y orteguiana de la realidad es el problema de su *aumento*. En el caso de Ortega se puede interpretar tal problema en términos de *sentido* (y es una cuestión de máxima importancia en la medida en que el yo no es sino un ensayo por aumentar la realidad; OC VII, 304). Para ello es necesario que vuelva a remitirme a la tesis –ya muchas veces aquí repetida– según la cual la perspectiva es uno de los componentes de la realidad (OC III, 613). Un aumento del número de perspectivas, potencialmente infinito (la *salvación* llega cuando se lleva algo a la plenitud de su significado, OC I, 747), supondrá un infinito número de componentes de la realidad que, lejos de deformarla, la organizan de un nuevo modo; es decir, le dan una nueva interpretación y, de este modo, un nuevo *sentido*. Asimismo, si atendemos a la definición orteguiana del concepto, que es siempre «concepto de...» (OC I, 668), veremos que podemos conceptuar una misma realidad de diversas maneras (partiendo de las nuevas sensibilidades, como la que Ortega detecta de forma clara en la juventud española en torno a 1914) y, con ello, trazar nuevas relaciones con el resto del universo (recuérdese la ligazón amorosa a que se refiere el autor en *Meditaciones del Quijote*, y cómo el amor lleva a una ampliación, en este caso, de la individualidad; OC I, 748), lo cual supone, de nuevo, dotar a la cosa de una nueva capa de sentido que haga de la realidad algo más rico (ya que la nueva conceptualización no niega las anteriores, aunque éstas queden opacadas por el funcionamiento de la atención al que ya me he referido con anterioridad). En todo esto, por supuesto, no se ha de perder de vista que el concepto es lo general entendido como instrumento para facilitar la apreciación de lo concreto (idea que late, aunque sin aludir al concepto, en *Vieja y nueva política*, OC I, 724; y es especialmente relevante en tanto que un ideal genérico es, por ejemplo, la *democracia*; OC I, 728). Cuando más abajo me detenga en la explicación del concepto, contraparte de este creciente aumento de la realidad, el presente epígrafe adquirirá pleno significado; de momento, baste con lo dicho para lo que ahora se trata de mostrar.

Respecto a James, con su concepción procesual de la realidad (al modo de Whitehead, a quien también Ortega conoce) incorpora también sin dificultad a su

³³⁸ George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., pp. 356-357.

sistema esta idea de que la realidad crece, y lo hace de una manera coherente con la orteguiana. Así, si seguimos ejemplos como el que propone en *El significado de la verdad* respecto al hecho de *contar*, vemos que nuestro intelecto es capaz de incluir adiciones en el mundo de los hechos: al contar las estrellas de una determinada constelación y determinar que son siete, actualizamos una potencial verdad que, no obstante y pese a ser verdadera de antemano, no formaba parte de la realidad³³⁹; las teorías producen, con sus consecuencias, un aumento de la realidad³⁴⁰ (en términos que he asimilado a Ortega, las teorías proporcionan nuevos sentidos). Es de este modo como adquieren pleno significado afirmaciones como las sostenidas en *Un universo pluralista* cuando indica James que «Nuestros pensamientos determinan nuestros actos, y nuestros actos redeterminan la naturaleza anterior del mundo»³⁴¹. Es sencillo, insisto, ver que el planteamiento se asemeja a la adición de sentidos que Ortega ha manejado y que he desarrollado pocas líneas más arriba; es también muy próximo a lo que Santayana llama *dogmas* en *Escepticismo y fe animal*³⁴²; y, por supuesto, será muy afín al salto metafísico (no del todo ajeno a James, según algunos autores como Putnam³⁴³) que supone el humanismo de Schiller respecto al pragmatismo jamesiano³⁴⁴.

8.2. La consistencia.

El hecho de que emplee un término tan amplio de una forma tan deliberadamente vaga como *realidad* se debe a un afán por, primero, adecuarme a los modos expresivos de los autores estudiados aquí; y segundo, dotarme de cierta libertad para establecer distinciones que de otro modo no podrían ser llevadas a cabo con claridad. En este sentido, es el momento de hablar de una cierta forma de adquirir y tener realidad que me parece que ha sido poco atendida en la obra de Ortega y que, asimismo, aparece en la obra de James en particular y en el pensamiento anglosajón en general: la consistencia (o, verbalizando la cuestión, el *consistir*).

³³⁹ Cf. *El significado de la verdad...*, op. cit., pp. 87-88.

³⁴⁰ Cf. Juan Carlos MOUGÁN RIVERO, «Introducción», en William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., p. 30.

³⁴¹ *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 197.

³⁴² *Escepticismo y fe animal*, op. cit., pp. 21-22.

³⁴³ Hilary PUTNAM, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 37; Cf. también Sara BARRENA y Jaime NUBIOLA, *Charles S. Peirce (1839-1914): Un pensador para el siglo XXI*, Pamplona: EUNSA, 2013, pp. 26 y 96, para ver cómo Peirce se aleja de este giro metafísico.

³⁴⁴ «Creamos la realidad es el convencimiento del Humanismo que, de este modo, lleva un poco más allá aquello que el Pragmatismo había presentado como un método del conocimiento; lo lleva más allá y se planta en el campo de la metafísica» (Julio SEOANE PINILLA, «¿Un pragmatismo europeo?», en Serafín VEGAS y Julio SEOANE (Eds.), *Al hilo del pragmatismo*, op. cit., p. 46).

Ya en *Personas, obras, cosas* vemos que Ortega toma la idea de lo que puede ser la consistencia de M. Quinton cuando indica que –según dicho autor–

no alcanza la victoria en la lucha por la existencia el tipo mejor adaptado al medio, sino, por el contrario, el que posee energía suficiente para perdurar tal y como es al través de medios que se modifican. De esta suerte, el retablo maravilloso de la lucha por la existencia vendría a transformarse en el retablo maravilloso de la lucha por la *consistencia* (OC II, 14; la cursiva es mía).

Esta cita inicial, sin embargo, sólo evidencia que hay una diferencia entre el *existir* y el *consistir*, pero no aclara debidamente en qué consiste (valga la redundancia) la consistencia. Y es que el propio Ortega advierte de que, en su vocabulario, *consistencia* es un neologismo que se ve forzado a usar (cf. OC VII, 795). Es en *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* donde aparece mejor caracterizado este concepto:

Para que algo pase o acontezca ahora o luego es forzoso que ese algo sea, que tenga un modo de ser determinado, una consistencia: si no, no sería tal algo diferente a los demás algos. Cada objeto –real o imaginario– tiene su *consistencia* y esa *consistencia* a veces acontece, se realiza en el tiempo, toma existencia. Distingamos, pues, entre la consistencia de una cosa y la existencia o no existencia real de ella. El centauro tiene una *consistencia* tan rigurosa como un caballo y para tenerla no le ha hecho falta existir en el tiempo y el espacio reales y galopar en ningún efectivo hipódromo (OC VIII, 152; las cursivas son mías).

La consistencia, por lo tanto, debe definirse como lo que una cosa *es* independientemente de su fáctica existencia. Esto es lo que permite afirmar –si es válido un ejemplo tan tosco– que un individuo que cabalgue sobre un caballo sano y lustroso, con yelmo en lugar de bacinilla, será muchas cosas, pero *no es* Don Quijote, ya que ser Don Quijote consiste, entre otras cosas, en montar en Rocinante ataviado con su peculiar sombrero, independientemente de que haya un referente en el mundo externo para saturar el nombre propio “Don Quijote”. Y es muy interesante que en esa misma página (OC VIII, 152) Ortega diferencie la *consistencia* de lo que tradicionalmente se ha tenido por tal, la *esencia*, de la que hablaré en el epígrafe siguiente. Asimismo, que aparezca en obras tan significativas como *Historia como sistema* (OC VI, 60 n.) nos da muestras de la pertinencia de tematizar la cuestión, al margen de que la idea sea recurrente en la filosofía orteguiana. Ni que decir tiene que el desarrollo de la

consistencia en sentido orteguiano alcanza dimensiones que van más allá de los objetos de cualquier índole (materiales o no); por ejemplo, en «Prólogo a dos ensayos de historiografía» se mantiene en esta misma idea al señalar que «El presente *consiste* en el pasado» (OC V, 377; la cursiva es de Ortega); su uso de la cursiva evidencia la tecnicidad del concepto.

Lo interesante es que Ortega no es el primero en establecer este peculiar modo de ser independiente del efectivo existir del objeto. Así, como no podía ser de otra manera, también William James intuye esto con especial claridad en *El significado de la verdad*. Aunque no es el núcleo del argumento, me voy a permitir de nuevo transcribir una larga cita, explicando a continuación el motivo:

Toda idea que tenga un hombre opera ciertas consecuencias sobre él, ya sea en forma de acciones corporales o de otras ideas. A través de estas consecuencias se modifican las relaciones del hombre con las realidades circundantes. Se acerca a algunas de ellas y se aleja de otras, tiene unas veces la sensación de que la idea ha funcionado satisfactoriamente, y otras veces que no. La idea le ha puesto en contacto con algo acorde a su intención, o no.

Este algo es el *objeto* del hombre, primariamente. Puesto que las únicas realidades de las que podemos hablar son *objetos de creencia* [*objects-believed-in*], cuando el pragmatista dice la palabra “realidad” se refiere en primera instancia a lo que pueda contar como tal a ojos del hombre mismo, lo que este cree en cada omento que es tal realidad. A veces la realidad es una presencia sensible concreta. La idea en cuestión puede consistir, por ejemplo, en que una cierta puerta da a una habitación donde se puede comprar un vaso de cerveza. Si abrir la puerta nos lleva a la visión y a la degustación de cerveza, el hombre dice que la idea es verdadera. Pero su idea puede consistir también en una relación abstracta, pongamos que entre los lados y la hipotenusa de un triángulo, una relación que, por supuesto, es tan real como el vaso de cerveza. Si la idea de tal relación le lleva a dibujar líneas auxiliares y a compararlas entre sí, es posible que la percepción de una igualdad tras otra le lleve finalmente a *ver* la relación, con una visión tan particular y directa como lo fuera la degustación de la cerveza. En tal caso, dice que *esa* idea también es verdadera. En todos estos casos, su idea le ha aproximado a una realidad que en aquel momento le ha parecido que verificaba exactamente la idea. Cada realidad verifica y valida únicamente su propia idea; y en cada caso la verificación consiste en las consecuencias en último término satisfactorias, ya sean mentales o físicas, que la idea fue capaz de producir. Estas “operaciones funcionales” difieren en cada instancia particular, nunca trascienden la

experiencia, consisten en particulares, ya sean mentales o sensibles, y admiten una descripción concreta en cada caso individual.³⁴⁵

La utilidad de la cita radica en que, por una parte, emparenta la realidad con la creencia o los objetos de creencia; y, por otro, hace análogos los objetos del mundo material (una cerveza) con los del ideal (un triángulo).

Pero vayamos más allá: esa cerveza hipotética que luego resulta estar ahí de facto, cosa que al triángulo está vedado porque nunca topamos con él, *consiste* en una serie de cualidades sin las cuales no puede ser una cerveza; asimismo, el triángulo *consiste* en la unión de tres líneas, al margen de que de facto exista en el mundo o no... como el centauro. La dimensión de la consistencia, que en el ejemplo orteguiano parece referirse sólo a algunos elementos mitológicos o fantásticos (a los centauros, sí; pero también cabe aquí la pregunta por los “auténticos” gigantes en *Meditaciones del Quijote*, OC I, 812), puede ser extendida a otros planos más “serios” como el de la matemática y, me atrevo a insinuarlo, el de los *valores*: los valores, que no *son* sino que *valen*, también *consisten en*: este es el correlato a su *irrealidad*, tal y como se presentan en *Introducción a una estimativa*, OC III, 542 ss. (aunque la irrealidad aparece caracterizada también en *El tema de nuestro tiempo* como aquello que, presentándose junto a los elementos reales que componen un objeto, suponen lo que ese objeto *vale*; OC III, 595)

Pero vuelvo a James. Es preciso comprender que el uso poco preciso de los conceptos requiere una singular cautela en este punto. Así, podemos encontrar pasajes en que la *consistencia* (*consistency*) aparezca de un modo que, sin ser hostil, no se avenga plenamente al sentido en el que me estoy centrando³⁴⁶. Sin embargo, el uso que da particularmente al verbo *consistir* (*consist*) frente al sustantivo apuntala el paralelismo que trato de dibujar: en su opinión, objeto e idea del objeto (y ésta indudablemente cabe en lo que llamamos su *consistir*, independiente de su fáctico

³⁴⁵ William JAMES, *El significado de la verdad...*, op. cit., pp. 193-194. En el original, p. 129.

³⁴⁶ Véase, por ejemplo, este pasaje de *El significado de la verdad*, absolutamente coherente con la interpretación que he hecho respecto a las creencias en páginas anteriores: «De acuerdo con nuestra constitución fáctica, los seres humanos encontramos satisfactorio creer en la mente de otros hombres, en realidades físicas independientes, en hechos pasados, en relaciones lógicas eternas. Encontramos satisfactoria la esperanza. A menudo encontramos satisfactorio dejar de dudar. Por encima de todo, encontramos satisfactoria la *consistencia* [*consistency*], esto es, la consistencia entre la idea presente y el resto de nuestro equipamiento mental, incluido el orden entero de nuestras impresiones sensibles, así como el de nuestras intuiciones de parecido y diferencia, y todo nuestro stock de verdades previamente adquiridas» (*El significado de la verdad...*, op. cit., p. 159. En el original, p. 105).

existir o no) son igualmente reales³⁴⁷. Incluso en el caso de las relaciones abstractas (que no dejan de ser *objetos*, en el fondo), nos dice en *Pragmatismo*, «Podemos jugar a lo loco y a la ligera con esas relaciones abstractas tan poco como podemos hacerlo con las experiencias sensoriales. Nos constriñen y estamos obligados a tratarlas de forma consecuente, nos gusten o no los resultados»³⁴⁸.

Toda esta cuestión puede adquirir algo más de claridad –si es que le hace falta, aunque confío en que no sea el caso– si atendemos a cómo presenta la cuestión Mead al hablar de los *universales*, un ámbito que perfectamente procede manejar en términos de consistencia y no de fáctica existencia. Y me permito nuevamente transcribir una cita eterna en la medida en que nos remite a una posible fuente de la idea: la *ingresión* de Whitehead. Nótese la cercanía de sus ejemplos a los de Ortega:

...muchos de estos universales carecen de existencia, en el uso corriente del término. Cuando decimos que algo existe, implicamos que está en cierto punto y en cierto momento. Si decimos que un hombre existe, lo ubicamos y le ponemos fecha. Si existe, existe en algún lugar y en algún momento. Pero la idea de una quimera, por ejemplo, no existe en ningún lugar ni en ningún momento. No existe. Esto es característico, por ejemplo, no sólo de la quimera como tal o de otros animales míticos, dragones, etc., que han desempeñado papeles de tanta importancia en la mitología y en la imaginación del hombre. No existen y, sin embargo, los pensamos. Si pudiéramos simplemente considerarlos constructos de la imaginación y ubicarlos en las mentes de los individuos, podríamos explicar su existencia como meros objetos míticos. Decimos que no hay tales animales, no existen, no son más que imágenes mentales que la gente se ha formado de posibles animales que resultaron ser animales imposibles. Pero si adoptamos el punto de vista realista, debe haber algo que pueda pensarse –al menos algún universal– ante lo que se vuelve nuestra mente, acerca del cual estamos pensando. Hay muchas otras cosas que pensamos a pesar de que no existen. Pasan mucho tiempo dándonos vuelta [sic] en la cabeza, reflexionamos sobre percepciones que resultan ser contradictorias, y sin embargo hemos estado pensando en ellas. Después de todo, algo debe haber habido. Hablamos de cosas como “cuadrados redondos”. No podrían existir, son una contradicción en sus mismos términos y, sin embargo, los discutimos. En tanto podemos pensar en algo, debe haber algo que responda al proceso de pensamiento; no obstante, muchas de estas cosas no pueden ser ubicadas en la existencia. Esto condujo, por parte de este enfoque realista, al reconocimiento de un ser real que generalmente se denomina “subsistencia” [*subsistence* en el original, p. 337] más que “existencia”. Hay un mundo que subsiste, pero que no necesariamente existe. Se puede tener el pensamiento ocupado con el reconocimiento de la respuesta a todos los elementos

³⁴⁷ Cf. *El significado de la verdad...*, op. cit., pp. 191-192.

³⁴⁸ *Pragmatismo...*, op. cit., p. 177.

de la experiencia; no sólo a éstos, sino también a todo lo que llamamos “idea”, es decir, a cualquier universal. Éstos subsisten: algunos existen. Así, algunos de ellos aparecen. Para emplear uno de los términos usados, tienen “ingresión” [*ingression*, p. 337] a los acontecimientos. Éste es el término usado por Whitehead para nombrar el proceso. Estos objetos eternos, en cuanto están fuera del tiempo, tienen ingresión en ciertos acontecimientos en tanto constituyen cosas.³⁴⁹

Aunque no estoy en condiciones de probarlo, y tampoco es lo interesante ahora, resulta posible que el origen orteguiano de la *consistencia* sea, por lo tanto, la *ingresión* de Whitehead, tal vez filtrada por la obra jamesiana. En opinión de Graham, la fuente es indudablemente pragmatista³⁵⁰. Sea como fuere, no cabe duda del notorio papel que este concepto juega en sus respectivos sistemas.

8.3. Esencia.

Ahora bien, ¿cabe preguntarse por algo así como una *esencia* de las cosas? Sabemos que, desde el punto de vista de Ortega (y pese a preferir, como he señalado en el epígrafe previo, emplear el menos problemático neologismo que es *consistencia*), es posible hacerlo en términos, por ejemplo, de naturaleza (excepción hecha de la peculiar “cosa” humana; cf. *Historia como sistema*). En el caso de James, la cuestión la encontramos mínimamente expuesta en *Principios de psicología*, pero de una manera absolutamente concordante con cuanto se ha ido indicando aquí. Más arriba he explicitado su idea de que no existe ninguna propiedad absolutamente esencial en las cosas. Abunda en ello cuando señala que

...el único significado de *esencia* es teleológico, y que *clasificación* y *concepción* son armas puramente teleológicas de la mente. La *esencia* de una cosa es aquella de sus propiedades que es tan *importante para mis intereses* que en comparación con ella puedo olvidar el resto. Entre esas otras cosas que tienen esta propiedad importante, yo la clasifico, conforme a esta propiedad le doy nombre, y la concibo como una cosa dotada de esta propiedad; y mientras la clasifico, la nombro, y la concibo, todas las otras verdades sobre ella desaparecen ante mi vista. Las propiedades que son importantes varían de un nombre a otro y de una hora a la siguiente. Esto explica las diversas apelaciones y concepciones que se aplican a la misma cosa. Pero sucede que muchos objetos de uso diario, como son el papel, la tinta, la mantequilla o los coches de caballos, tienen propiedades de importancia tan constante y determinada, así como nombres tan estereotipados, que terminamos por

³⁴⁹ George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., pp. 322-323.

³⁵⁰ Cf. John T. GRAHAM, *Theory of History*..., op. cit., pp. 140 ss.

creer que concebirlas de esos modos es concebirlas según un medio único verdadero. No son estos modos más verdaderos que otros de concebirlas; son simplemente modos más importantes, más frecuentemente usados.³⁵¹

De nuevo, es nuestra atención, condicionada por cuanto se mostró anteriormente, la que dota de peculiar relevancia a un aspecto concreto de los objetos que, en caso de permanecer como el más relevante de los que los componen, acaba asociándose con su hipotética esencia... sin serlo. No deja de ser interesante aludir, simplemente aludir, a la opinión crítica que le merecen a Santayana esta clase de posicionamientos³⁵².

8.4. El mismo mundo para todos: la objetividad “construida” del mundo.

Al hablar de la realidad como algo que está ahí, independientemente de que haya o no características que le sean absolutamente esenciales a los objetos que la componen, cabe preguntarse desde James y desde Ortega hasta qué punto el mundo al que nos enfrentamos los distintos seres humanos es el mismo y si es un mundo en algún sentido construido por los sujetos a la par que es independiente de ellos.

La respuesta de Ortega sería claramente afirmativa. Y no sólo por la ya múltiples veces traída idea de la perspectiva como elemento constitutivo de la realidad en base a *El tema de nuestro tiempo*: aún podemos ir más allá en lo que tiene que ver con la configuración del mundo por parte de los sujetos, en particular si atendemos a una tesis que me parece decisiva de *El hombre y la gente* y que ya he mencionado en el apartado 8.1 de este capítulo. Ortega va a sostener que es en base a la convivencia con el Otro es como vamos descubriendo un mundo común tanto a él como a mí (que, por supuesto, cada uno aprecia desde su singular perspectiva). Dice nuestro autor:

Si ante el Otro hago un gesto demostrativo señalando con el índice un objeto que hay en mi contorno y veo que el Otro avanza hacia el objeto, lo coge y me lo entrega, esto me hace colegir que en el mundo sólo mío y en el mundo sólo de él parece haber, sin embargo, un elemento común –aquel objeto que con ligeras variantes, a saber, la figura de éste visto en su perspectiva y en la mía, existe para ambos. Y como esto acontece con muchas cosas, aunque, a veces, él y yo padecemos errores al suponer nuestra comunidad en la percepción de ciertos objetos; y como acontece no sólo con otro, sino con muchos otros hombres, se arma en mí la idea de un mundo más allá del mío y del suyo, un mundo presunto, colegido,

³⁵¹ *Principios de psicología*, op. cit., p. 826-827.

³⁵² Cf. Jorge de SANTAYANA, «Apología pro mente sua», en *Anábasis*, año I, núm. 1, Noviembre 1994, pp. 28-30.

que es común de todos. Esto es lo que llamamos el “mundo objetivo” frente al mundo de cada cual en su vida primaria. Ese mundo común u objetivo se va precisando en nuestras conversaciones, las cuales versan principalmente sobre cosas que parecen sernos aproximadamente comunes. Ciertamente que con alguna frecuencia advierto que nuestra coincidencia sobre tal o cual cosa era ilusoria: un detalle de la conducta de los otros me revela, de súbito, que yo veo las cosas, por lo menos algunas –bastantes– de otra manera, y esto me desazona y me hace resumergirme en mi mundo propio y exclusivo, en el mundo primario de mi soledad radical. Sin embargo, es suficiente la dosis de consolidadas coincidencias para que sea posible entendernos sobre las grandes líneas del mundo [...] Así vamos construyendo –porque se trata no de algo patente, sino de una construcción o interpretación– la imagen de un mundo que, al no ser ni sólo mío no sólo suyo sino, en principio, de todos, será *el mundo* (OC X, 207-208).

La objetividad del mundo, por tanto, no deja de ser una objetividad *interpretada colectivamente*, lo cual encaja perfectamente con la presentación de las creencias y todos sus conceptos relacionados: puede imaginarse sin dificultad que distintos colectivos de *nosotros* organizados en base a creencias fundamentales diferentes *interpreten* ese mundo que es *el mundo* de maneras diferentes (lo cual será esencial al hablar de la relación con Kuhn para quien científicos en paradigmas diferentes se encuentran en *mundos* distintos). Además de ello, esto encaja con la concepción orteguiana del *mundo*. Así, nos dice en la Lección III de *En torno a Galileo* que

Con mayor o menor actividad, originalidad y energía, el hombre hace mundo, fabrica mundo constantemente y ya hemos visto que mundo o universo no es sino el esquema o *interpretación* que arma para asegurarse la vida. Diremos, pues, que el mundo es el instrumento por excelencia que el hombre produce, y el producirlo es una y misma cosa con su vida, con su ser. El hombre es un fabricante nato de universos (OC VI, 389; la cursiva es mía).

Será esencial para esta interpretación que el *lenguaje*, ese «sistema de usos verbales» por medio del cual la *gente* se introduce en nosotros, sea precisamente la condición de posibilidad de la interpretación compartida del mundo (cf. OC X, 400 ss.).

Desde luego, es nuevamente en *El significado de la verdad* donde encontramos una mejor presentación de la cuestión desde el prisma de James³⁵³. Ahí sostiene éste como punto de partida que los seres humanos asumimos que los otros tienen

³⁵³ Cf. muy especialmente pp. 47-41.

percepciones iguales o similares a las nuestras (de forma análoga, en cierto modo, a la reciprocidad que según *El hombre y la gente* suponemos en el otro; cf., por ejemplo, OC X, 209), y las percepciones de unos suponen cambios en las percepciones de otros. Por supuesto, la base de su razonamiento la encontramos en el método pragmático, que se mantiene paralelo a su presentación en *Pragmatismo*:

Si dos hombres actúan del mismo modo sobre una percepción, creen sentirla del mismo modo; si no es así, pueden sospechar que la conocen de modos distintos. Nunca podemos estar seguros de que comprendemos lo que dice otro hasta que podemos someter la cuestión a esta prueba. Este es el motivo de que las discusiones metafísicas se parezcan tanto a peleas contra el aire: no tienen ningún resultado práctico en términos de sensación. Las teorías “científicas”, en cambio, siempre terminan en percepciones definidas.³⁵⁴

Ahora bien, ¿cómo –parafraseo a James en esta misma sección del libro– podemos salir de un hipotético mundo de solipsismos? Por simple *familiaridad*: los asuntos de mera familiaridad [*matters-of-acquaintance*] son las únicas realidades que conocemos propiamente y que nos permiten sustituir unas por otras dando al sustituto carácter de signo³⁵⁵.

Planteado en términos más sencillos, lo que James no pone en duda es que un objeto aparecido en la historia mental de un individuo puede formar parte de la historia mental de otros sujetos³⁵⁶. La importancia de que el mundo sea algo compartido – además de construido por los individuos– será determinante en la medida en que permite romper tópicos perversos respecto al pragmatismo: lo que hagamos no es indiferente al resto de individuos, no estamos solos en el mundo y no cabe por ello hablar de una ética relativista y laxa basada en un “para mí”. Asimismo, la *satisfacción* que James señala como uno de los elementos que permiten hacernos pensar que estamos ante una creencia o afirmación verdadera no es una satisfacción privada: así tiene sentido su tesis de que «el pragmatista no ve problema para tratar nuestras satisfacciones como guías posiblemente verdaderas a dicha realidad, y no solo *para*

³⁵⁴ Ibídem, p. 50.

³⁵⁵ Ibídem, pp. 49-50.

³⁵⁶ Ibídem, p. 57, nota 4.

nosotros»³⁵⁷. Es plausible pensar en términos similares respecto a Peirce, aunque esta cuestión quedará fuera de la investigación³⁵⁸.

Puede intuirse ya que el hecho de ser el mundo una interpretación es lo que abrirá la puerta no sólo (ya se ha dicho en este epígrafe) a la posible pluralidad de mundos coexistentes en el tiempo, sino a la quiebra de la interpretación vigente por otra gracias a la intervención de un individuo que será genial o heroico.

8.5. Las cosas como *prágmata*.

Al comenzar este ya largo capítulo señalé que lo primero en lo que alguien podría pensar al tratar de relacionar a Ortega con el pragmatismo norteamericano era en el uso que el filósofo español hace en unas pocas ocasiones del concepto de *campos pragmáticos*, esa organización de las cosas del mundo en asuntos con cierto carácter semántico (cf. OC X, 187 y 380-382). Tiene ahora sentido que, de manera breve, aluda a cómo en el campo pragmático las cosas adquieren dimensión de *prágmata*. En 1940 decía:

Prâgma es todo aquello con que el hombre tiene que ver, cuanto maneja, le ocupa y le preocupa. También, claro está, los objetos materiales, pero no considerados en su abstracta existencia, desligados de su relación con el hombre, sino en cuanto interesan al hombre, en cuanto le dan que hacer o son su asunto. Podríamos dar una idea cierta del valor que para el griego tenía la palabra *prágmata*, diciendo que son los “asuntos”. Quiera o no, el hombre anda siempre ocupado con asuntos. Aquello que hoy nos parece más remoto de nuestro interés llega un buen día en que se nos convierte en “asunto”, en que se nos cruza en la vida y no tenemos más remedio, por vital exigencia, que hacernos cuestión de ello. En un sentido efectivo, *práctico* (práctico viene de *prâgma*), no existía *eso* para nosotros. Pero, de pronto, hallamos que nos importa. Las *prágmata*, las “cosas”, son asuntos o importancias (OC V, 632-633).

Es muy fácil vincular cómo algo es o deja de ser *asunto* en base a los cambios atencionales que ya he explicado, y también resulta evidente que el carácter circunstancial y circunstanciado de la vida humana es la base para esta interpretación de la cuestión. Y a ello se añade un pequeño giro que aparece de forma clara en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, cuando en el párrafo §22

³⁵⁷ Ibídem, p. 159.

³⁵⁸ Cf. Jaime ALFARO IGLESIAS, «La visión pragmatista de C. S. Peirce sobre la aserción», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 71, 2017, p. 132.

pasa a referirse a las cosas como *practicidades* (derivado también de *prâgma*, naturalmente): si las cosas han adquirido un *sí-mismas* ha sido al preguntarnos qué son, pero la relación primaria con ellas es relativo a lo que *hacemos* con ellas (OC IX, 1084-1085); en términos de *El hombre y la gente*, entendemos las cosas inicialmente como *algo para* (o *algo en contra* de) un determinado fin (OC X, 168): es un *ser para* (OC X, 186). Este salto del *ser para* inicial de las cosas a la pregunta por su *sí-mismas* es el punto de partida, a mi manera de ver, para la concepción de las cosas que –llevada al extremo perverso que con James he denominado *abstraccionismo vicioso*– supuso el origen de la crítica orteguiana y jamesiana a la Modernidad.

Es interesante que James vinculase el concepto *pragmatismo* a los *pragmata* y no, como hace Peirce, al *pragmatisch* kantiano (Ramón Castillo lo señala adecuadamente³⁵⁹). Este error jamesiano, sorprendentemente afín a la interpretación orteguiana, quizá permita explicar algunos de los parecidos que se dan entre ambos respecto a las cosas en su *ser para*. Naturalmente, este *ser para* de las cosas al que Ortega se refiere (tal y como se ha indicado en el párrafo anterior) es también un punto de atención para James, acaso en lo que toca a la investigación psicológica: para los seres humanos, nuestro conocimiento de los objetos suele limitarse a lo que podemos hacer con ellos³⁶⁰, algo que Mead cree que procede de ese autor tan pronto reivindicado por James que es Bergson³⁶¹. Fácil es encajar esta idea con la apuesta jamesiana, señalada ya aquí, según la cual no hay una nada que sea absolutamente esencial en las cosas; desde un punto de vista sociológico, no es difícil emparentar estas posiciones con algunas afirmaciones de Weber en *Economía y sociedad*³⁶².

8.6. Realidad y verdad.

A tenor de todo lo dicho, llegamos a un punto nodal que me permitirá abrir la investigación hacia el plano decisivo de la verdad en Ortega y James. Y esto ocurrirá precisamente en relación con la concepción de la realidad y su aumento que he destacado en estos autores, particularmente en James. Como se recordará, he dedicado más arriba un epígrafe a la cuestión del aumento de la realidad en James, especialmente apuntando al hecho de la potencialidad de este aumento que posteriormente puede o no actualizarse. En este contexto, tiene sentido que me refiera ahora a *El significado de la*

³⁵⁹ Cf. Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., p. 370.

³⁶⁰ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 747.

³⁶¹ Cf. George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., p. 292.

³⁶² Cf. *Economía y sociedad*, op. cit., p. 133.

verdad, y en concreto al capítulo «Un diálogo». En él, un pragmatista y un anti-pragmatista debaten sobre la cuestión de la verdad. Es entonces cuando James procede a emplear su método pragmático para, en primer lugar, mostrar que la tríada verdad-realidad-conocimiento no es tal: conocimiento y verdad van de la mano; es decir, sólo hay dos polos, no tres³⁶³. En este contexto, vemos que todo queda entrelazado cuando apunta James:

[Pragmatista:] Me parece que todos los problemas desaparecen si llamas al objeto de conocimiento “realidad” y a la manera de conocerlo “verdad”, entiendes además que esta es conocida en ocasiones particulares y de forma diversa por seres humanos particulares que mantienen relaciones distintas con ella, y si te atienes consistentemente a esta nomenclatura.

Antipragmatista: ¿Quieres decir que crees haber escapado a mi dilema?

Pragmatista: Sin duda; pues si la verdad y el conocimiento son términos correlativos e interdependientes, como sostengo, siempre que el conocimiento es posible, la verdad es posible; y siempre que el conocimiento es actual, la verdad es actual [...] Estoy de acuerdo, sin embargo, en que puede existir una verdad *virtual* o *potencial*, pues cabe la posibilidad de que nazca un sujeto cognoscente; y la verdad en cuanto *concebible* ciertamente existe también, pues en abstracto no hay nada en la naturaleza de los hechos antediluvianos que vuelva inconcebible la aplicación del conocimiento de los mismos.³⁶⁴

Por supuesto, lo que habrá que determinar es hasta qué punto puede estirarse la potencialidad de la verdad, esto es, de entre las infinitas posibilidades de la potencialidad, cuáles de facto son asumibles y cuáles no (porque, naturalmente, no dependerá en modo alguno del capricho sino, ya puede intuirse, de la funcionalidad de las propuestas en el marco de las creencias generales del sujeto³⁶⁵); sin embargo, por ahora basta para reforzar mi defensa de la sistematicidad del pensamiento jamesiano y la integración entre su concepción de la verdad y la de la realidad. Cuando proceda a desbrozar la cuestión del perspectivismo (orteguiano, pero también jamesiano) y su relación con el enfoque liberal explotará (así lo espero) la riqueza de esto que por ahora parece un simple matiz complementario.

³⁶³ William JAMES, *El significado de la verdad...*, op. cit., p. 234.

³⁶⁴ *Ibíd.*, p. 235.

³⁶⁵ Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 180-181.

9. La verdad.

Tal y como se pudo apreciar más arriba en base a una larga cita del texto de Ortega «Verdad y perspectiva» (apartado 4 de este capítulo), es indudablemente a partir de la cuestión de la verdad desde la que Ortega construye su visión crítica del pragmatismo, más allá del prejuicio de origen scheleriano que tuvo ocasión de denunciar. Sin embargo, desvelado que el prejuicio es precisamente tal, e ilustrada la concepción de Ortega a propósito de las creencias, creo que estoy en disposición de emparentar en la medida de lo posible la concepción orteguiana de la verdad con la pragmatista. Esta relación tendrá lugar en dos pasos. En primer lugar, voy a referirme explícitamente a la cuestión de *la verdad* como tal, tarea que desarrollaré en este epígrafe. Más adelante, cuando aborde el tema del perspectivismo orteguiano y jamesiano, llevaré a cabo un segundo paso que terminará de redondear esta semejanza insoslayable allende las (por otra parte, inevitables) diferencias existentes entre la corriente pragmatista y la filosofía del autor español.

En páginas anteriores he aludido a un concepto esencial como es el *interés* en lo relativo al conocimiento (apartado 6.3): éste nunca es puro, sino que está motivado por inclinaciones de cualquier índole en el sujeto cognoscente (lo que, con Mannheim, he incluido en lo que él llamaba *factores existenciales*). En el caso de James, esta idea se mantiene muy nítidamente en lo relativo a la cuestión de la verdad: en su búsqueda, hay un interés humano (del hombre concreto, *the concrete man*) que sobresale respecto a cualquier otro, *acertar (to be right)*³⁶⁶. Qué signifique el *acierto* será lo que permita mostrar que la crítica orteguiana al pragmatismo no sólo está alejada de la verdad, sino que oculta una clara afinidad que se manifiesta de forma particularmente notoria en el campo de la ciencia (y, como siempre, esto será extensible al conjunto de su filosofía completa).

9.1. La verdad como funcionalidad.

Desde una perspectiva jamesiana, el acierto, el acercamiento a lo verdadero, va a quedar enmarcado dentro del juego entre lo que llamaré “verdad como funcionalidad” frente a la verdad como propiedad de los objetos. Aunque las referencias a esta cuestión son, por supuesto, muy abundantes, trataré de rescatar de entre ellas sólo las ideas esenciales que me interesan y que, en cierto modo, han sido anticipadas por mí al

³⁶⁶ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 135. En el original, p. 93.

abordar la cuestión de las creencias (que es respecto de las cuales cabe hablar de *funcionalidad* o no de una proposición o creencia perteneciente o no al sistema general de éstas); y, dada la importancia que tendrá para la lectura política de las doctrinas jamesianas y su emparejamiento con el liberalismo orteguiano, trataré de mostrar la vinculación de su propuesta con la ontología pluralista que propone su empirismo radical.

Lo primero que conviene señalar, siguiendo *El significado de la verdad*, es cierto matiz relevante que permitirá entender mi diferenciación entre “verdad como funcionalidad” y verdad como “algo de los objetos”:

...cuando los pragmatistas hablan de verdad se refieren exclusivamente a algo que tiene que ver con las ideas, a saber, su funcionalidad [*workableness*]; mientras que cuando los antipragmatistas hablan de verdad parecen referirse la mayoría de las veces a algo que tiene que ver con los objetos [...] La “funcionalidad” que deben poseer las ideas para ser verdaderas significa las funcionalidades concretas, físicas o intelectuales, actuales o posibles, que puedan establecer unas con otras en el interior de una experiencia concreta.³⁶⁷

Estos planteamientos, que a juicio de James derivan en la doctrina humanista de Schiller y Dewey y modifican el *status* de la verdad respecto a lo que clásicamente representaba, suponen un salto: ya no se trata tanto de una cuestión de *objetividad* como de *funcionalidad*, esto es, su congruencia con tesis preexistentes de la forma más elegante posible³⁶⁸; de alguna manera, pues, esa renuncia deliberada a la objetividad *como finalidad* (que en modo alguno significa renegar de ciertos límites³⁶⁹) es el correlato de la afirmación de *Pragmatismo* según la cual «la huella de la serpiente humana está por todas partes»³⁷⁰.

El elemento crucial, por supuesto, para que un individuo se sienta en condiciones de apostar por la veracidad de su posicionamiento es de una debilidad que difícilmente podemos aceptar en el plano teórico pero que no es difícil comprender: un cierto sentimiento de *satisfacción*³⁷¹. No puedo dejar aquí de mostrar cierta malintencionada sorpresa al apuntar que la *satisfacción* es un rasgo que encontramos en un aspecto de la filosofía de Ortega: la ética. Es un cierto sentimiento de satisfacción –reformulado en el

³⁶⁷ William JAMES, *El significado de la verdad*..., op. cit., pp. 13-14 y 15. En el original, p. 6.

³⁶⁸ Cf. Ibídem, pp. 63-64.

³⁶⁹ Es decir, James en modo alguno renuncia a la verdad; para comprobarlo de forma explícita, cf. *La voluntad de creer*..., op. cit., p. 56.

³⁷⁰ William JAMES, *Pragmatismo*..., op. cit., p. 91.

³⁷¹ Cf. *El significado de la verdad*..., op. cit., p. 84.

caso de Ortega a veces como *gusto* o *placer* (OC V, 130); en *Las variedades de la experiencia religiosa* James usa el aún más ambiguo término “felicidad interior”³⁷²— el que nos indicaría si estamos o no cumpliendo nuestra vocación... aunque hay que saber que la debilidad de ambos tipos de satisfacción será diferente³⁷³ (en el caso de James, esta *satisfacción* puede entenderse de un modo amplio y de un modo estrecho; véase el estudio introductorio a *Principios de psicología* elaborado por George A. Miller³⁷⁴). Más adelante retomaré el asunto ético; regreso ahora al de la verdad.

Así pues, la postura de James sobre este aspecto del problema puede resumirse tal como sigue:

La *materia* de la verdad es pues absolutamente idéntica a la materia de la satisfacción. Puede usted optar indiferentemente por cualquiera de las dos palabras al hablar; en cambio, si rechaza usted cualquier noción de *un funcionamiento o una guía satisfactorios* (la esencia de mi concepción pragmática) y define la verdad como una relación lógica estática, independiente incluso de cualquier tipo de guía o satisfacción *posible*, me parece que siega la hierba bajo sus propios pies.³⁷⁵

Para colmo, añade unas páginas más adelante otro elemento que será *absolutamente central* en el sistema jamesiano: podemos hablar de una idea verdadera *antes de finalizar por completo el proceso de verificación*³⁷⁶ (tanto más si la verificación se produce de manera completa, aunque sea de modo indirecto³⁷⁷). La relevancia de la idea procede de que no es la primera vez que en esta investigación sale la cuestión de la vida *a crédito*: ¿no son las creencias fundamentales objeto de esta misma situación? Ni que decir tiene que esto dará pie, a mi manera de ver, al interés de

³⁷² Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 22.

³⁷³ Es muy interesante atender a la defensa que Mead hace de propuestas como la jamesiana cuando señala: «Cierta planteo de la doctrina pragmática implicaba que una cosa era verdadera si satisfacía el deseo. Los críticos de la doctrina pensaron que esta satisfacción se refería al placer que podía obtenerse, es decir que si una hipótesis resultaba placentera para un individuo, era verdad. Lo que acabo de plantear, sin embargo, es que esta doctrina implica que la prueba de la verdad reside en que el funcionamiento de los propios procesos que el problema había detenido se reanude y continúe. Es placentero poder ponerse en marcha nuevamente luego de haber sido atrapados y encerrados. Es placentero que ingrese un nuevo planeta a nuestro campo de conocimiento. Pero no es el placer lo que constituye la prueba, sino la habilidad de seguir adelante, de seguir haciendo las cosas que hemos estado tratando de hacer pero tuvimos que dejar de hacer. Ésa es una fase de la doctrina pragmática: la prueba de una hipótesis por su funcionamiento» (George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., pp. 332-333).

³⁷⁴ George A. MILLER, «Estudio introductorio», en William JAMES, *Principios de psicología*, op. cit., pp. XI-XXI, especialmente p. XVII.

³⁷⁵ *El significado de la verdad...*, op. cit., p. 135.

³⁷⁶ *El significado de la verdad...*, op. cit., p. 138.

³⁷⁷ Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 174-175.

textos como «El significado de “significado”» de Putnam y su tratamiento de los expertos, etc.

Con todo, aún sin salirnos de *El significado de la verdad* podemos apreciar la vinculación de forma explícita entre verdad y creencias (siempre entendidas en el sentido de creencias fundamentales a que me he referido en los epígrafes anteriores, al margen de sus repercusiones en el sujeto individual que las cree y hace suyas):

...la verdad, considerada de modo concreto, es un atributo de nuestras creencias, y que nuestras creencias son actitudes derivadas de satisfacciones. Las ideas alrededor de las cuales se acumulan las satisfacciones son primariamente meras hipótesis que desafían o apelan a la creencia para que las haga suyas. La idea de la verdad que se hace el pragmatista es un reto de esta clase.³⁷⁸

El papel inicial que las creencias han de tener en lo relativo a la verdad es que van a limitar el poder de la voluntad: aunque lógicamente podría hacerlo, algo en mí me impide pensar que Abraham Lincoln, lejos de existir, fue un mito³⁷⁹; es decir, la afirmación “Abraham Lincoln no existió”, con su perfecta coherencia lógica y sintáctica, no produce *satisfacción* alguna del tipo señalado más arriba.

Ciertamente, la ambigüedad del concepto *satisfacción* puede llevar a una banalización imperdonable. Que sea imperdonable se debe a que incluso en los campos menos “científicos” (esto es, menos susceptibles de ser reducidos a la cifra o la medida) encontramos esta satisfacción funcionando desde la perspectiva jamesiana: es una cierta *satisfacción* (no más, pero tampoco menos) lo que ha llevado a las diferentes religiones a “auto-aprobarse” en la medida en que permitían articular o se articulaban ellas mismas en un planteamiento vital (léase: en un conjunto de creencias fundamentales) que suponía alguna mejora para los individuos³⁸⁰; recuérdese que esto me llevó a mostrar cómo hasta los jueces están orientados, pese a su búsqueda de la objetividad, por estos planteamientos. Asimismo, puede apreciarse con facilidad que la auto-aprobación de la religión en James tiene mucho que ver con la concepción del mito que ofrece Ortega en textos como «El origen deportivo del Estado» (OC II, 706).

³⁷⁸ Ibídem, p. 164.

³⁷⁹ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 44.

³⁸⁰ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 252.

Así las cosas, para James es verdad lo que funciona bien (añade: “en conjunto”³⁸¹). Esta afirmación tan rotunda es quizá la que más me interesa, pues permite poner en relación la cuestión con la verdaderamente importante: ¿funciona siempre lo mismo? Naturalmente, el “funcionar”, la “operatividad”, hace referencia a la integración de una proposición o creencia en el marco general de creencias socialmente establecidas y aceptadas (ahí está, por supuesto, la dificultad de la verdad³⁸²). La respuesta a la pregunta, entonces, será *no*, y James lo sabe. Cabe entonces leer en *Pragmatismo*:

El otro punto es éste: la existencia de los distintos tipos de pensamiento que hemos examinado, cada uno de por sí estupendo para ciertos fines y, sin embargo, todos conflictivos entre sí, sin que ninguno de ellos pueda justificar una pretensión de veracidad absoluta; este hecho —digo— ¿no debería suscitar una presunción favorable a la idea pragmatista de que todas nuestras teorías tienen un carácter *instrumental*, que son modos mentales de *adaptación* a la realidad, en vez de revelaciones o respuestas gnósticas a algún enigma cósmico instituido por obra divina? [...] ¿No cabe, después de todo, que haya cierta ambigüedad en la verdad?³⁸³

Para Ortega, según vimos, la utilidad como criterio de verdad le parecía un error aberrante; también se lo parecería una lectura somera de esa “verdad ambigua” a que parece referirse la cita precedente. Sin embargo, una mínima higiene lectora previene contra este error de lectura que —insisto en ello— puede proceder de una lectura prejuiciosa. Lo que James insinúa no es que la verdad sea algo blando o deforme, sino que sólo cabe establecerla —a veces sin llevar a término definitivo el proceso verificador— en relación con el sistema de creencias vigente, ya sea para sostenerlo y acomodarse en él o (lo veremos más abajo) para *quebrarlo*. La verdad, en suma, es histórica y *perspectivada*; dicho en palabras textuales de James,

La verdad de una idea no es una propiedad estancada e inherente a sí misma. La verdad *acontece* a una idea. *Se hace* verdadera. Los hechos la *hacen* verdadera. Su veracidad *es* realmente algo que sucede, un proceso, a saber: el proceso de su propia verificación, de su verificación. Su validez es el proceso de su validación.³⁸⁴

³⁸¹ Cf. *Ibíd.*, p. 343.

³⁸² Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., p. 180.

³⁸³ *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 166-167.

³⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 170-171.

¿Cómo iba Ortega a negar algo así? El problema, pues, es más terminológico que conceptual³⁸⁵: no se trata de que algo sea verdadero porque me permita alcanzar ciertos fines (como ha denunciado, por ejemplo, Putnam³⁸⁶), sino porque encaja funcionalmente en un sistema de creencias vigente o en uno que habrá de construirse alrededor de la propuesta innovadora (autores como West han destacado que James se centra, sobre todo, en este segundo punto: cómo las nuevas verdades llegan a serlo³⁸⁷). He aquí una forma resumida de aludir a la dialéctica entre grupos generacionales (especialmente cuando aparece una generación decisiva) y al juego entre ideas y creencias en sentido orteguiano. La verdad pragmatista, pues, no queda tan lejos de la filosofía del español.

Reincido en la idea: la problemática que supone la verdad pragmatista jamesiana es más debida a problemas terminológicos que reales. Con las precisiones hechas, se puede entender que cuando afirma

*"Lo verdadero", para decirlo muy brevemente, no es más que lo conveniente en relación con nuestro pensamiento, así como "lo bueno" no es más que lo conveniente en relación con nuestro comportamiento [...] Lo "absolutamente" verdadero, comprendido como lo que ninguna experiencia posterior alterará nunca, es ese punto de fuga ideal hacia el cual imaginamos que algún día convergerán todas nuestras verdades temporales*³⁸⁸

ese "conveniente" no tiene absolutamente nada que ver con un choque entre lo que la realidad independiente de mí dicta y lo que a mí³⁸⁹ me apetece o me gustaría que fuese: debería traducirse a algo así como "encaja con el conjunto de creencias establecidas o que se pretende establecer". De nuevo, el instrumento de medida será la realidad y, dentro de ella, el conjunto de creencias con carácter de tal al que repetidamente me he referido.

Es así como la serpiente humana permea la cuestión de la verdad³⁹⁰: no se contrastan las proposiciones o creencias singulares con una realidad muda, sino con un

³⁸⁵ A mi manera de ver, libros como el de Orozco fallan precisamente en esta mala interpretación de confundir lo verdadero en James con el éxito, lo que le lleva a interpretaciones excesivamente mercantilistas y políticas que, si bien pueden ser verdaderas, no lo son por este motivo. Cf. José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., p. 165.

³⁸⁶ Cf. Hilary PUTNAM, *La herencia del pragmatismo*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 151-152.

³⁸⁷ Cf. Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía...*, op. cit., p. 112.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 184.

³⁸⁹ En este sentido, puede verse la acertada interpretación de Putnam en Hilary PUTNAM, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona: Gedisa, 1999, pp. 24 y 39-40, nota 8.

³⁹⁰ Ya Durkheim lo notó; cf. Emilio DURKHEIM, *Pragmatismo y sociología*, op. cit., p. 41.

mundo humano (aunque sea un mundo de ideas inmateriales³⁹¹); en palabras de Yolanda Ruano, «Como cualquier instrumento, la verdad es pues gestada, es en sí misma creada conforme a intereses, valores, conforme a las “razones” de sus creadores los hombres vivientes en sociedad. Es enteramente condicionada»³⁹². Esto va a permear, en el caso de autores como Dewey, incluso a la lógica; si por ahora nos conformamos con algo menos contraintuitivo, podemos ubicar aquí la pertinencia de hablar de *humanismo* a la que James tantas veces se refiere cuando alude al propio Dewey o a Schiller. La verdad siempre es en y desde una perspectiva humana que no se puede extirpar³⁹³.

Conviene decir una última palabra absolutamente determinante para lo que vendrá. James analiza en los *Principios de psicología* cómo el individuo encaja lo nuevo en lo viejo (previo paso por el *pasmo*), si es que eso es posible. Y en este sentido alude a algo fundamental: mientras que el *concepto* es algo estable para siempre, las *concepciones* de las cosas no lo son, sino que se alteran con el uso³⁹⁴. Tal y como se verá, la estatificación del concepto es uno de los puntos de choque con la concepción típicamente liberal que tanto Ortega como James van a llevar a cabo, por lo que es muy interesante que precisamente en este punto relativo a la verdad (que, como las concepciones, ha dejado de ser “estable” sin tornarse por ello caprichosa) el mecanismo sea el mismo³⁹⁵ que entonces: volvemos a toparnos con una sistematicidad que ha permanecido más oculta de lo que debiera.

9.2. El conocimiento.

Si en el apartado anterior hablaba de la cuestión de la verdad, es evidente que debo ahora referirme a su contraparte –aunque James no distinguiera una de otra, como se vio–: el conocimiento. Al igual que he hecho en el resto de los apartados, voy a seleccionar aquellos puntos de la epistemología orteguiana y jamesiana que permitan mostrar el paralelismo existente entre ambas y la necesidad de un liberalismo de base

³⁹¹ Sin ser exactamente lo mismo, Juan Carlos Mougán lo ha expresado así: «...lo que se pretende afirmar es que la textura del mundo es afín a la acción transformadora y modeladora del ser humano, y ello sin negar la resistencia de las cosas y el factor contingente y azaroso. En este sentido, *Pragmatismo* vendría a dar sustento epistemológico y metafísico, junto con los *Essays in Radical Empiricism* a la interpretación que sobre la subjetividad humana había venido elaborando James desde sus inicios» (Juan Carlos MOUGÁN RIVERO, ««Introducción», en William JAMES, *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 15-16).

³⁹² Yolanda RUANO, «Operatividad, verdad y coherencia. Razón pragmática para un mundo “desencantado”», en Jaime DE SALAS y Félix MARTÍN (EDS.), *Aproximaciones a la obra de William James*, op. cit., p. 87.

³⁹³ Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., p. 204.

³⁹⁴ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 645-646.

³⁹⁵ Para un buen resumen de la verdad en James, cf. Jorge PÉREZ DE TUDELA, *El pragmatismo americano...*, op. cit., pp. 137-138.

que adquirirá pleno significado en el último apartado de este capítulo; es decir, no voy a hacer una análisis por extenso de la concepción del conocimiento que ambos manejan, sino que voy a centrarme en un concretísimo matiz del asunto.

En cierto modo, el punto de partida de este epígrafe ha de consistir en algo que ya he señalado en diversas ocasiones: conocer algo es saber cómo habérmolas con ello³⁹⁶. Esto es solidario con algo que señalaba al hablar de las cosas en tanto que *ser para*, a saber: en un momento dado, dejan de funcionar y se nos revelan de forma tal que «no agotan su realidad en el uso y manejo, físico o moral que de ellas hacemos, que no tienen, pues, meramente el papel de utensilios o enseres», sino que se presentan con algo con ser propio, como *sí-mismas* y que requieren ser tratadas en tanto que tales. Ese ocuparse de las cosas por lo que *son* es, precisamente, *conocer* según Ortega (cf. OC IX, 369). Asimismo, he indicado más arriba que el conocimiento nunca es puro, sino sometido a un punto de vista interesado (ya sea el sujeto de conocimiento un individuo o, si ello fuera posible, una colectividad); en último término, la famosa *falacia del psicólogo* a la que se refiere James³⁹⁷ es extrapolable a cualquier orden del conocimiento. Como siempre, es Mannheim el que quizá sirva mejor de apoyo en este sentido cuando afirma, frente a las posturas idealistas, que

ese profundo aprecio por lo que se percibe contemplativamente no es resultado de la observación “pura” del acto de pensar y conocer, sino que brota de una jerarquía de valores basada en cierta filosofía de la vida. La filosofía idealista, que representa esta tradición, sostuvo que el conocimiento era puro sólo cuando era puramente teórico. La filosofía idealista no se inquietó por el descubrimiento de que el tipo de conocimiento representado por la teoría pura es sólo un pequeño fragmento del conocimiento humano, y que puede haber, además, conocimiento cuando los hombres, a la vez que piensan, actúan; y que, finalmente, hay campos en que el conocimiento sólo surge en cuanto él mismo es acción y dentro de ese límite, es decir, cuando la acción está impregnada de la intención (*intendere*) de la mente, en el sentido de que los conceptos y todo el aparato del pensamiento están dominados por esa su orientación activa y la reflejan. Lo que revela la riqueza cualitativa del mundo en ciertos campos no es el propósito *añadido* a la percepción, sino el propósito *en* la propia percepción. El hecho fenomenológicamente demostrable de que en esos

³⁹⁶ Más exactamente, James dice que « Sólo sabemos de una cosa cuando hemos aprendido a comportarnos respecto a ella, o a responder al comportamiento que esperamos de ella. Hasta entonces sigue siendo “extraña” para nosotros» (*La voluntad de creer...*, op. cit., p. 127). Asimismo, ofrece argumentos de orden psicológico y cognoscitivo que apoyan esta idea de conocer algo como saber habérmolas con ello; cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 164-165.

³⁹⁷ «El gran problema del psicólogo es la *confusión de su propio punto de vista con el del hecho mental* sobre el cual está haciendo su informe. En lo sucesivo llamaré a esto la “falacia del psicólogo” *par excellence*. Aquí también el lenguaje tiene su parte de culpa» (*Principios de psicología*, op. cit., p. 160).

campos la génesis activista penetra en la estructura de las perspectivas y no se puede separar de ella, no pudo impedir que la epistemología y la noología antiguas descuidaran ese tipo de conocimiento, que se halla integrado con la acción, o que vieran en él una mera forma de conocimiento “impuro”.³⁹⁸

El conocimiento, pues, no sólo no es algo “puro” sino que es algo *activo*: se puede hablar incluso del conocimiento como *acción*, y tal posición fácilmente entronca con la plausibilidad de aumentar la realidad a la que me he referido más arriba y en la que ahora no es necesario abundar; y, de nuevo siguiendo a Mannheim, este conocimiento como actividad manifiesta claramente la índole colectiva del pensamiento³⁹⁹.

Por otra parte, tanto desde el pragmatismo⁴⁰⁰ como desde la filosofía española de Ortega (también de Unamuno, cuando habla del origen “histórico” del conocimiento⁴⁰¹) tenderá a apreciarse el conocimiento, al menos de forma inicial, como una función natural entre otras tantas (cf. OC I, 784, hablando de «la razón»; o OC III, 579, donde más concretamente se refiere Ortega al conocimiento); incluso el conocimiento de orden religioso procede para James, sin invalidar por ello su dignidad, de la fisiología⁴⁰². De ahí la importancia de ir destacando, según he ido intentando, la manera en que los *Principios de psicología* sustentan en el plano psicológico individual toda la filosofía jamesiana.

9.3. El cuerpo.

Dado el origen fisiológico del conocimiento, que Ortega no niega en absoluto (como, según Carpintero, todos los “vitalistas”, incluidos por supuesto Nietzsche o James⁴⁰³, además de otros como Unamuno, tal y como señalé en el apartado 3.1 de este capítulo), procede hacer ahora un pequeño inciso para reflexionar sobre el papel que el

³⁹⁸ Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 332-333.

³⁹⁹ «Otra deformación inconsciente de la epistemología clásica en su caracterización de la génesis del proceso cognoscitivo, estriba en que procede como si el conocimiento naciera de un acto de contemplación meramente teórica. En este punto parece que eleva un caso marginal a la categoría de principio central [...] Sin embargo, desde el momento en que se ha advertido el hecho de que casi todo el pensamiento surge sobre una base de acciones colectivas, se siente uno obligado a reconocer la fuerza de lo inconsciente colectivo. La aparición íntegra del punto de vista sociológico en el conocimiento, forzosamente entraña el descubrimiento gradual del fundamento irracional del conocimiento racional» (Ibíd., p. 64).

⁴⁰⁰ Cf. *El significado de la verdad*, op. cit., p. 128.

⁴⁰¹ Cf. Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Obras Completas VII*, Madrid: Escelicer, 1966, pp. 122-123.

⁴⁰² Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 21-23.

⁴⁰³ Cf. Helio CARPINTERO, *Ortega y Gasset psicólogo...*, op. cit., pp. 271-272.

cuerpo juega en el conocimiento según estos dos autores⁴⁰⁴. James no duda en referirse al cuerpo como el «núcleo objetivo de la experiencia de cada persona»⁴⁰⁵ o «*el objeto primitivo, determinado instintivamente, de mis intereses egoístas*»⁴⁰⁶, reivindicando con ello a una corporalidad que como el propio Ortega explicitó había sido depauperada y que era cuestión del tiempo presente haber recuperado (OC II, 816). Y es que el cuerpo es tanto un elemento decisivo para el hábito (ya mencioné que las modificaciones cerebrales son el origen del mismo para James⁴⁰⁷, aunque es la corporalidad como tal la que permite establecer la costumbre⁴⁰⁸) como el origen de todo conocimiento elemental, incluso el modulador de la realidad, comenzando por el sentido primero que es, tanto en James⁴⁰⁹ como en Ortega (por ejemplo, cf. OC III, 398), el tacto: es éste el que de forma más primaria ofrece *resistencia* y nota la que el mundo nos ofrece, como bien ha

⁴⁰⁴ Desde luego, cabría llevar a cabo muchas otras aproximaciones. Por ejemplo, tomemos este pasaje de *El significado de la verdad*: «A falta de los efectos prácticos de las sensaciones de nuestro prójimo sobre nuestro propio mundo, nunca sospecharíamos la existencia de sus sensaciones y, por supuesto, nunca nos hallaríamos desempeñando el papel de críticos, como en este artículo. La naturaleza tiene una constitución muy particular. En el mundo de cada uno de nosotros existen ciertos objetos llamados cuerpos humanos que se mueven y actúan sobre todos los demás objetos que hay en él, y las ocasiones en las que actúan se parecen a las ocasiones en que lo haríamos nosotros, si se tratara de nuestros cuerpos. Emplean palabras y gestos que, en caso de usarlos nosotros, implicarían la presencia de pensamientos tras ellos, y no meros pensamientos [*ü*]berhaupt sino pensamientos estrictamente determinados. Pienso que posee la noción de fuego en general porque veo que actúas en relación con el fuego en mi habitación igual como lo hago yo: lo atizas, te arrimas a él, etc. Y eso me obliga a creer que si tienes la sensación de “fuego”, entonces el fuego al que se refiere tu sensación es *este*. De hecho, jamás descubrimos la realidad a la cual se refiere una sensación en virtud de su “parecido” con ella cuando nos erigimos en críticos psicológicos. Primero comprendemos a qué realidad se refiere, y luego suponemos que debe parecerse a ella. Nos encontramos mirando los mismos objetos, señalándolos y manipulándolos de diversos modos, y en virtud se parecen a la realidad y entre sí. Pero esto es algo de lo que nunca podemos estar seguros a nivel teórico. En la práctica, sin embargo, si un rufián le estuviera dando una paliza a mi cuerpo, sería un caso de *grubelsucht* que dedicara mucho tiempo a sutiles especulaciones acerca de si la visión que tenía este hombre de mi cuerpo se parecía a la mía, o de si el cuerpo que realmente tenía *intención* de atacar era en realidad un cuerpo presente sólo en su mente, en todo distinto del mío. El punto de vista práctico barre de golpe todas esas telarañas metafísicas. Si lo que tuviera en mente no fuera *mi* cuerpo, ¿por qué llamarlo cuerpo siquiera? En realidad, su mente no es más que un término inferido por mí al que atribuir las cosas que ocurren. La inferencia resulta más bien vacía si, una vez inferido el término, lo desvinculo del cuerpo que me llevó a inferirlo y lo vinculo a otro que no tiene nada que ver conmigo. Olvídense del problema metafísico de cómo pueden dos mentes distintas, la del rufián y la mía, referirse al mismo cuerpo. Dos hombres que ven sus cuerpos respectivos ocupar el mismo espacio, pisar el mismo suelo, salpicar la misma agua, llenar de sonidos el mismo aire, jugar al mismo juego y comer del mismo plato, no creerán nunca en la práctica en un pluralismo de mundos solipsistas» (op. cit., pp. 39-40). ¿No recuerda acaso a algunos de los planteamientos que Ortega muestra en *El hombre y la gente*, especialmente cuando se dispone a criticar propuestas de corte fenomenológico (capítulos IV-VI, fundamentalmente; cf. OC X, 182-233) respecto a la suposición de yoes análogos al mío en los cuerpos humanos que percibo alrededor?

⁴⁰⁵ *El significado de la verdad*, op. cit., p. 103, n. 3.

⁴⁰⁶ *Principios de psicología*, op. cit., p. 258.

⁴⁰⁷ Y no sólo del hábito, por supuesto; en palabras de Laín Entralgo, también los sentimientos son un epifenómeno de lo que en determinadas situaciones hace el cuerpo; cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid: Espasa Universidad, 1989, p. 147.

⁴⁰⁸ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 750.

⁴⁰⁹ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 803; *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 747.

señalado Laín (aunque no sólo el tacto nos muestra tal resistencia, por supuesto)⁴¹⁰. Y es el cuerpo también, siguiendo a James, un elemento que de uno u otro modo manifiesta cambios ante cualquier “especie de conciencia”, sean cambios visibles o sutiles (tales como un cambio en la frecuencia cardíaca)⁴¹¹. Aprovecho aquí para señalar que me parece muy plausible relacionar las críticas que Ortega realiza en «Arte de este mundo y del otro» a la *simpatía* a que se refiere Worringer (cf. OC I, 439 ss.) con estas tesis jamesianas⁴¹² y, naturalmente, con las propuestas de Bergson en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* a propósito de ciertas consideraciones psicofísicas.

En esta línea, llama mucho la atención la manera en que ambos autores consideran la relación entre órgano y función y cuál hace a cuál: es la función la que hace al órgano, tal y como señalan James en *Principios de psicología*⁴¹³ o en *Un universo pluralista*⁴¹⁴, y Ortega en «Adán en el paraíso», aunque en ocasiones parezca poner en jaque tal idea (por ejemplo, en la nota que añade a este mismo texto en 1915; cf. OC II, 63, n.).

Ahora bien, este inciso no estaría completo si no advirtiese una diferencia *notoria* existente entre ambos: mientras para Ortega mi cuerpo es *mío* (muy claro es a este respecto Agustín Serrano de Haro⁴¹⁵), pero no es *yo* (de hecho, muchas veces dirá que es una *cosa*; por ejemplo, en OC IV, 307, V 690, VI, 64 o en VI, 217, donde dice del cuerpo que es una cosa entre cosas), James sostiene lo contrario en diversas ocasiones⁴¹⁶. Y creo que, desde los planteamientos de ambos, tiene más sentido la propuesta orteguiana en tanto en cuanto el cuerpo difícilmente puede ser considerado otra cosa que parte de mi circunstancia (acaso la más próxima), pero no *yo*: la mutilación del cuerpo puede cambiar muchas cosas, pero no lo más *yo* que yo sea; no deja de ser entre otras cosas, como dice Orringer, un cedazo que selecciona lo que va a ser percibido por nosotros y, en ese sentido, un elemento central del perspectivismo orteguiano al que me referiré más abajo⁴¹⁷.

⁴¹⁰ Cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano...*, op. cit., pp. 125 y 226.

⁴¹¹ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 808-809.

⁴¹² De forma quizá más clara todavía puede verse en *Principios de psicología*, op. cit., pp. 241-244.

⁴¹³ *Principios de psicología*, op. cit., p. 89.

⁴¹⁴ Cf. *Un universo pluralista...*, op. cit., pp. 210-211.

⁴¹⁵ Agustín SERRANO DE HARO, «Apariciones y eclipses del cuerpo propio», en: Zamora Bonilla, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares 2013, p. 313.

⁴¹⁶ Cf. por ejemplo *Principios de psicología*, op. cit., p. 234 y 254-255.

⁴¹⁷ Cf. Nelson R. ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, pp. 24-25 y 14 respectivamente.

9.4. Sensación y percepción.

Dentro del apartado relativo al conocimiento es estrictamente necesario que me detenga brevemente a comentar un detalle. Para James, la sensación y la percepción son dos elementos que sólo analíticamente podemos separar, sabiendo que la diferencia radica únicamente en la simplicidad extrema del objeto de la sensación respecto al de la percepción; cabe hablar por lo tanto de distintas funciones cognoscitivas, pero no de hechos mentales diferentes⁴¹⁸ (hay que decir que para Ortega la *percepción* merece ser tomada etimológicamente de tal modo que el verdadero instrumento de la percepción, el que permite *coger* y apresar las cosas, es el *concepto*; cf. OC I, 784; respecto a la *sensación*, tiende a analizar las interpretaciones positivistas que se han hecho de ella, por ejemplo en «Sobre el concepto de sensación», OC I, 624-638, aunque no incluye entre estos positivistas a James).

Lo interesante, sin embargo, es algo que James nos dice más adelante en los *Principios de psicología* y que vuelve a poner de relieve que su psicología y su filosofía se integran en un mismo sistema coherente:

Toda percepción es una percepción adquirida.

Consiguientemente, podemos definir la percepción, en palabras de Sully, como el proceso por medio del cual la mente “complementa una impresión sensorial por medio de un acompañamiento o escolta de sensaciones revividas; el conjunto todo de sensaciones reales o revividas se cuaja o ‘integra’ en la forma de una percepción, es decir, de una aprehensión o cognición aparentemente inmediata de un objeto que ahora está presente en un lugar o región particular de espacio”.⁴¹⁹

La percepción, pues, no escapa en modo alguno a cuanto he señalado en epígrafes anteriores: la familiaridad, las creencias, la sensibilidad en la que el individuo se ha desarrollado, etc.; y ello, como ya he dicho, se vincula por supuesto con la generación, la circunstancia en suma, del sujeto que percibe. En este sentido empieza a ser indudable el elemento *colectivo* (quizá sería mejor decir *social*) del conocimiento, punto por el que he dado este brevísimo salto hacia la cuestión perceptiva; y, desde luego, excluye la posibilidad de que los seres humanos (a excepción, dirá James, de los bebés y los que se encuentran en semi-coma) tengamos lo que en *Un universo pluralista* él denomina *experiencia pura*: el «flujo inmediato de vida que provee el material a nuestra

⁴¹⁸ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 557-558.

⁴¹⁹ *Principios de psicología*, op. cit., p. 620.

reflexión posterior con sus categorías conceptuales»⁴²⁰. Como ya se ha señalado, y quizá esto sirva para reforzarlo, existe una diferencia notoria (que los psicólogos no han de obviar) entre el ámbito de las percepciones y las concepciones elaboradas a partir de ellas, que incluyen intereses, etc.⁴²¹

Además, es desde el nivel de la sensación en sentido jamesiano desde donde podemos empezar a plantear cuestiones a las que ya he aludido aquí bajo un nombre que, como se recordará, es fundamental: la *conversión*. En *Principios de psicología* James señala muy adecuadamente cómo una sensación suele estar asociada por familiaridad a los atributos de tal o cual cosa, de manera que al tener una sensación *x* tenderemos a *percibir* la cosa *y*. Ahora bien, es posible que una sensación esté asociada a más de una cosa, de manera que la cosa que percibamos a raíz de una sensación dejará de ser algo seguro para ser algo probable⁴²²: aunque tenderemos a lo más habitual, ¿no es posible que percibamos algo diferente a lo usual? Y ¿no era ver un objeto de manera diferente el primer paso para una conversión? Así se entiende que

...si bien es verdad que parte de lo que percibimos nos llega por medio de nuestros sentidos que lo toman del objeto que tenemos ante nosotros, otra parte (y muy bien puede ser la mayor parte) siempre proviene (según frase de Lazarus) de nuestra propia cabeza.⁴²³

Tal y como señalaba páginas atrás, y sabiendo que la visualidad sólo es una de las dimensiones desde las que se puede abordar la cuestión, cuando vemos el mundo, lo que vemos es lo que “vemos”... y lo que ponemos en la percepción por nosotros mismos (me resulta muy difícil disociar todas estas ideas relativas a la familiaridad como elemento decisivo de la percepción de una afirmación bien conocida de *La deshumanización del arte*: «Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, son las más sospechosas. Ellas constituyen nuestros límites, nuestros confines, nuestra prisión», OC III, 860). Como ya ha debido quedar claro, mi tesis apunta a los elementos de procedencia colectiva en la interpretación perceptiva de la realidad. En esta línea irá lo que aquí y allá he ido llamando el conocimiento como proceso colectivo (o, si somos

⁴²⁰ *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 208.

⁴²¹ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., todo el capítulo «Acción refleja y teísmo» (pp. 153-185), especialmente pp. 159-160.

⁴²² Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 622-623.

⁴²³ *Ibidem*, p. 640.

algo más laxos y seguimos a Mannheim, la inevitable naturaleza “cooperativa” que el conocimiento tiene desde su comienzo⁴²⁴); y, en tanto que colectivo, histórico.

9.5. Knowledge y acquaintance.

Aunque de momento no ha sido decisivo para esta investigación, es oportuno que me refiera a una distinción terminológica que James realiza a tenor de su lectura de Bergson en *Un universo pluralista*. Así, va a diferenciar del siguiente modo entre el conocimiento *acerca de* las cosas y el conocimiento *simpático* a ellas:

...mi propia experiencia con el “pragmatismo” me acobarda frente a los peligros que yacen en la palabra “práctico”; así pues, antes que enfrentarme a ustedes por esa palabra, estoy dispuesto a romper filas con el profesor Bergson y atribuir una función primariamente teórica a nuestro intelecto, a condición de que ustedes, por vuestra parte, acepten entonces discriminar el conocimiento “teórico” o científico del más profundo conocimiento “especulativo” al que aspiran la mayoría de los filósofos, y concedan que el conocimiento teórico, que es un conocimiento [*knowledge*] *acerca de* las cosas, a diferencia del conocimiento [*acquaintance*] viviente o simpático de ellas, toca solamente la superficie exterior de la realidad.⁴²⁵

En cierto modo, esta distinción no deja de parecer próxima a la que Ortega establecía (y antes la he señalado) entre lo que propiamente es conocimiento (del *sí-mismas* de las cosas) y el trato con ellas, su consideración en tanto que *ser para*; dejo sin embargo ahora la cuestión de lado.

En este contexto de diferenciación entre el conocimiento *acerca de* las cosas y el conocimiento *simpático* a ellas tiene cabida lo que llamamos “conocimiento científico”: un conocimiento no se ocupa tanto del trato con las cosas, como de explicaciones mecánicas y causales que se entienden particularmente bien cuando están referidas al campo de los cuerpos físicos. Si me refiero a ello es porque me dispongo a entrar en el que quizá sea el gran núcleo de este epígrafe: la relación entre la ciencia y el concepto, y qué problema encuentran respecto a éste tanto Ortega como James precisamente por ser lo contrario a lo vital. No puedo dejar de resaltar que, de forma muy clara en el caso de James (no hay más que ver *Un universo pluralista*, que es donde encontramos de forma

⁴²⁴ Cf. *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 62.

⁴²⁵ *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 155. En la página 159 se habla del *knowledge* como conocimiento *conceptual* y de la *acquaintance* como conocimiento *directo*.

más clara la crítica a la que me voy a referir) y también notoria en el de Ortega, el antecedente de Bergson resulta significativo.

9.6. El concepto.

Tanto James como Ortega son muy conscientes de que la ciencia, con su avance imparable, supone un elemento decisivo para el progreso y la conservación humana ante el que no cabe negarse; pero son igualmente conscientes de los riesgos que conlleva⁴²⁶. Es el segundo aspecto, el de los riesgos, el que ahora me interesa y el que va a resultar de todo punto decisivo para la interpretación del liberalismo de ambos autores que pretendo mostrar aquí.

Hay que distinguir, acaso *grosso modo*, dos tipos de “riesgo” en el proceder científicista del mundo contemporáneo. El primero de ellos es el que de forma más explícita denuncian ambos autores: la búsqueda en la ciencia de respuestas impropias de ella, relativas a las cuestiones más profundamente humanas (véase en este sentido, por supuesto, *Historia como sistema*, OC VI, 53-56). Sin embargo, no es ese el riesgo del que me voy a ocupar, sino de uno quizá más sutil aunque igualmente relevante: el de que la conceptualización, que es la herramienta propia de la “ciencia” en sentido muy amplio, mata la vida.

Para ilustrar tan bien como me sea posible en qué estoy pensando, es necesario que caracterice el *concepto* tanto en el sentido orteguiano como en el jamesiano, si bien van a ser *estrictamente confluyentes* precisamente en la crítica que van a realizar al respecto.

Más arriba ofrecí una primera caracterización del concepto tal y como Ortega lo presenta (al hablar del aumento de la realidad, apartado 8.1 de este capítulo); ahora toca precisar la relevancia del concepto de *concepto* en su obra en la medida en que va a tener implicaciones liberales de máxima relevancia. Aunque pueda parecer un tanto críptica, me parece que es esencial una cita de *Meditaciones del Quijote* que transcribo:

El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos.

Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato (OC I, 756).

⁴²⁶ José Mauricio de CARVALHO, «O diálogo entre o raciovitalismo de Ortega y Gasset e o pragmatismo de William James», en Aldir CARVALHO FILHO et alii, *Pragmatismo e questões contemporâneas*, Rio de Janeiro: Arquemedes Edições, 2008, p. 129.

Esta idea resulta perfectamente coherente con la apreciación de *Vieja y nueva política* en la que se indica que

Lo general no es más que un instrumento, un órgano para ver claramente lo concreto; en lo concreto está su fin, pero él es necesario. Mientras sean para los españoles sinónimos la idea general y lo irreal, lo vago, todo empeño de renacer fracasará. Porque cultura no es otra cosa sino esa premeditada, astuta vuelta que se toma con el pensamiento —que es generalizador— para echar bien la cadena al cuello de lo concreto (OC I, 724).

Lo que Ortega está evidenciando con ello es la naturaleza abstracta del concepto a la que, en realidad, he venido refiriéndome aquí y allá a lo largo de toda esta investigación; una naturaleza abstracta que, a su vez, evidencia lo que por otra parte no puede entenderse de otra forma: *Meditaciones del Quijote* es, ante todo, un texto que puede leerse en clave política española (algo especialmente claro, precisamente, en relación con el concepto; así, señala Ortega: «Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto», OC I, 783) y no sólo española (véase la cita que acabo de transcribir desde OC I, 724).

He señalado en diversas ocasiones que la ciencia, reivindicada por Ortega tantas veces, sólo es eficiente en tanto en cuanto se mueve en su espectro apropiado de aplicación. Lo propio ocurre con el concepto, cuya finalidad es la de permitirnos *limitar* y *percibir* (ya señalé la relación entre concepto y percepción, OC I, 784) las cosas pero en modo alguno sustituirlas o presentarnos su *carne*: nos ofrece su *esquema*. El error (aquel abstraccionismo vicioso a que ya me he referido en distintos momentos) ha radicado en conceptualizar lo inconceptualizable o, dicho con mayor rigor, en confundir lo conceptuado con el concepto de la cosa, de modo que lo que de suyo es fluido, vital, espontáneo quede encarcelado en unos límites abstractos que no son suyos: se ha hieratizado y, así, matado la vida. Dicho en términos que ya he empleado aquí: este es el error de la Modernidad llevada al extremo que James y Ortega pretenden combatir; o, expresando ideas de 1944, el modo moderno de comprender la equívoca realidad ha sido confundirla con algo que pretendía ser inequívoco y no será sino «adulteración o falsificación de la realidad, es lugar común, aspaviento, postura y frase», esto es, «máscara» (cf. OC IX, 655 y OC IX, 1404-1405).

En esta línea me gustaría incidir en la relación que el concepto (tal y como Ortega lo está presentando) y la política guardan. Y es que creo que podemos traducir a

términos de *Vieja y nueva política* (con su reivindicación de cierto liberalismo) lo que del concepto he venido diciendo aquí, de modo que cupiese hablar de una cierta contraposición entre *nación* y *concepto*. ¿No es acaso la España oficial, en su estatismo, su estaticidad, su mero aspecto esquelético y esclerótico, una posible *conceptuación* de lo que es la *nación*, lo vivo, lo espontáneo? El esquema mental orteguiano, pues, replica en el plano de interpretación política lo que en *Meditaciones del Quijote* se presenta como investigación filosófica en sentido amplio: *nacionalizar* (por ejemplo, la Monarquía) es *revitalizar* aquello que, siendo cosa (vital, lujosa) ha sido sustituida por el esquema de la cosa, por una suerte de concepto; en este caso, España. Añado a ello que el esquema orteguiano de pensamiento va más allá de estos textos; a fin de cuentas, la relación entre actividad lujosa y actividad utilitaria tal y como las presenta en «El origen deportivo del Estado» está organizada en base a esta misma concepción (cf. OC II, 707-709).

Por lo que respecta a James, encontramos caracterizaciones del *concepto* en numerosos lugares, lo que igualmente muestra que su preocupación por el asunto excede en gran medida lo anecdótico. Inicialmente, la propuesta es similar: el concepto, atendido desde su cara positiva, es una herramienta de conocimiento difícilmente sustituible (conceptualizar es «la función más indiscutible de nuestro pensamiento»⁴²⁷) y de incalculable valía, en la medida en que, al igual que otras «ideas» (tiempo, espacio, belleza, etc., de carácter abstracto como también el concepto lo es) proporciona su «naturaleza» (*nature*) a las cosas particulares, lo cual nos permite clasificarlas, relacionarlas con otras y, en definitiva, comprenderlas⁴²⁸, dotando a los hombres de un stock de ideas que los capacitan para mayores desafíos⁴²⁹. Así, la parte intelectual de nuestra naturaleza –que, como he repetido de forma exagerada, es irrenunciable– requiere del concepto para explicar a otros y a nosotros mismos nuestros sentimientos no sólo religiosos: la filosofía ha de hacerse cargo de esta situación⁴³⁰.

Esta idea aparece, por supuesto, desde los *Principios de psicología*, donde ocupa un lugar privilegiado en la medida en que el *concepto* no deja de ser el “vehículo” de la *concepción*. Y lo interesante es que ya entonces pone sobre aviso del “peligro” del concepto, o, siendo más justos, del uso exagerado que hacemos de él y al que

⁴²⁷ *Principios de psicología*, op. cit., p. 377.

⁴²⁸ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 53.

⁴²⁹ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 805-806.

⁴³⁰ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 324.

denominará en *El significado de la verdad* «abstraccionismo vicioso» (*vicious abstractionism*)⁴³¹. Así, en *Principios de psicología* señala:

*La función por medio de la cual identificamos a un sujeto del discurso, numéricamente distinto y permanente, se llama CONCEPCIÓN; y a los pensamientos que son su vehículos se les llama conceptos. Lo malo de la palabra “concepto” es que con frecuencia se usa para significar el objeto mismo del discurso; y de esta vaguedad surge tal evasividad en el análisis que evitaré por ello completamente el empleo de la expresión concepto, y hablaré de “estado mental que concibe” o de algo parecido.*⁴³²

En resumidas cuentas y pese a ello, aunque ahora lo desglosaré, James va a denunciar que el *concepto* como herramienta de conocimiento ha acabado por engullir a la cosa conceptuada para dejar sólo de ella el elemento abstraído por él (exactamente el peligro que Ortega denuncia). Así, nos dice en *El significado de la verdad*:

No hay nada que reprochar a este sentimiento hacia los conceptos, mientras la admiración no termine engullendo y echando a perder su función original. Dicha función es por supuesto extender mentalmente nuestras experiencias del momento al *añadirles* las consecuencias concebidas; pero por desgracia los filósofos no solo olvidan demasiado a menudo esa función en sus razonamientos, sino que muchas veces la transforman en su opuesto, es decir, en un medio para reducir la experiencia original por la vía de *negar* (implícita o explícitamente) todos sus rasgos excepto el que hemos abstraído especialmente.⁴³³

A este procedimiento según el cual no añadimos las propiedades de una nueva conceptualización a las ya establecidas (lo que más arriba, hablando de Ortega, caractericé en términos de añadir una nueva capa de sentido), sino que lo convertimos en algo privativo y hacemos de lo concebido únicamente lo acentuado por tal es a lo que me he referido antes, siguiendo al autor norteamericano, como *abstraccionismo vicioso*. Esto va a marcar una dirección crítica que, como se ha podido ver, es perfectamente similar a la orteguiana. Y es que, si llevamos a cabo una traducción o aplicación de esta conceptualización a un caso extremo, ¿no es el fanatismo, precisamente, esta reducción de las cosas a una sola de sus caras para ocultar el resto? No puedo dejar de llamar la atención sobre el hecho de que tal es exactamente la caracterización que del fanatismo

⁴³¹ *El significado de la verdad*, op. cit., p. 203. En el original, p. 135.

⁴³² *Principios de psicología*, op. cit., p. 368.

⁴³³ *El significado de la verdad*, op. cit., p. 202.

realiza James y que encaja con lo que señala Ortega en *En torno a Galileo*⁴³⁴. Ni que decir tiene que lo contrario al fanático así entendido será el liberal, como lo contrario al abstraccionismo vicioso será una concepción liberal del mundo y de la vida.

En esta línea, pues, tiene sentido que diga James en *La voluntad de creer* que la clasificación de las cosas (que es precisamente una de las ventajas del concepto, como también lo era en la propuesta de Ortega según se ha señalado), pese a su utilidad, es «un sustituto pobre e inadecuado de la verdad plena» en la medida en que supone una reducción «monstruosa» de la vida y, por ende, una exclusión⁴³⁵; planteado en otros términos (siguiendo ahora *Un universo pluralista*), «La realidad, la vida, la experiencia, lo concreto, la inmediatez, usen la palabra que quieran, excede nuestra lógica, la desborda y la rodea»⁴³⁶: el concepto mutila y recorta la realidad para hacerla racionalizable pese a que, de suyo, no lo es. El ejemplo más claro, que James toma inspirándose en Bergson, es el del movimiento (que se toma como algo estático desde un punto de vista racional que suena paradójico⁴³⁷; y esa es quizá la palabra más interesante, *estático*⁴³⁸, que ya se ha visto que sirve a Ortega para caracterizar esa esclerotización de la vida que supone el concepto). Eso sí, en todo momento es preciso tener presente que el concepto, para James, *es parte de la realidad*; lo que está señalando es que el concepto de algo, en tanto que abstracción, no es parte de ese algo⁴³⁹ y mucho menos puede ocupar su lugar y reducir el algo a lo conceptuado: es, según *La voluntad de creer*, un instrumento teleológico que sirve para manipular las cosas concebidas⁴⁴⁰. No menos, pero tampoco más.

Dicho todo esto de una forma excelente al hablar de la ciencia de las religiones, equiparable como se aprecia en la cita al resto de ciencias,

Nunca podría huir de la vida concreta, o trabajar en un vacío conceptual. Habría de confesar, como lo hace toda ciencia, que las sutilezas de la naturaleza escapan y que las fórmulas son sólo aproximaciones. La filosofía vive de palabras, pero la verdad y la

⁴³⁴ Cf. William JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 257-259; y OC VI, 497-505, acompañando este pasaje con la lectura de José Luis MORENO PESTAÑA, *La norma de la filosofía...*, op. cit., p. 154.

⁴³⁵ *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 110-111.

⁴³⁶ *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 134.

⁴³⁷ Cf. *Un universo pluralista*, op. cit. pp. 146-147.

⁴³⁸ Mannheim acierta a señalar que quizá debiéramos usar verbos en lugar de sustantivos en la medida en que el sustantivo tiende hacia una estabilización de lo que fluye; cf. Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 55.

⁴³⁹ Cf. *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 161.

⁴⁴⁰ *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 111.

realidad fluyen en nuestras vidas de formas que exceden la mera formulación verbal. En el acto viviente de la percepción hay siempre algo que se vislumbra y se apaga y no puede apresarse nunca, y por esto la reflexión siempre llega demasiado tarde. Nadie conoce todo eso tan bien como el filósofo. Debe disparar su salva de nuevos vocablos con su escopeta conceptual, ya que su profesión le condena a esta tarea, pero conoce secretamente el vacío y la irrelevancia. Sus fórmulas son como fotografía[s] estereoscópicas o cinetoscópicas vistas fuera del instrumento idóneo; les falta profundidad, movimiento, vitalidad. En la esfera religiosa, en particular, la creencia [*belief*] de que las fórmulas son verdaderas nunca puede ocupar por entero el lugar de la experiencia personal.⁴⁴¹

Con todo, tal y como puede apreciarse en *Un universo pluralista* de forma explícita, y latente en toda la obra jamesiana, el autor norteamericano está proyectando en esta crítica al abstraccionismo en lo que tiene de vicioso, a esta conceptualización exagerada, la crítica a la modernidad en tanto que generadora de la idea de dar a todo una respuesta medible; es decir, en el marco de la crítica al intelectualismo⁴⁴².

¿Qué se puede hacer entonces? Mi propuesta es sencilla: lo que cabe hacer es aceptar de forma explícita (con James y Ortega) que se pueden y deben ir proporcionando nuevas conceptualizaciones, capas de sentido, que aumenten la realidad (ya me he referido a este particular) y enriquezcan el mundo: nuevas conceptualizaciones llevan a ver –lo he mencionado más arriba desde otro punto de vista– el mundo y los objetos, que son los mismos materialmente, de forma diferente⁴⁴³ (porque nos resulten más interesantes desde la nueva óptica, por ejemplo⁴⁴⁴): en palabras del ya muchas veces citado Mannheim, «El aspecto más halagador de la situación actual, sin embargo, es que nunca podremos contentarnos con mezquinas perspectivas, sino que siempre trataremos de comprender e interpretar las concepciones particulares desde un punto de vista cada vez más amplio»⁴⁴⁵; o, dicho por el propio Ortega a propósito del arte (que es donde más fácilmente se aprecia este proceso) en el célebre «Ensayo de estética a manera de prólogo»,

...las cosas son siempre las mismas, que de su material no nos puede venir ampliación ninguna. Pero he aquí que el poeta hace entrar a las cosas en un remolino y como

⁴⁴¹ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 341. En el original, p. 356.

⁴⁴² Cf. *Un universo pluralista*..., op. cit., pp. 136-138.

⁴⁴³ Cf. Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía*..., op. cit., p. 138.

⁴⁴⁴ Sobre la “peligrosa” (en el sentido expresado en estas páginas) relación entre el interés con la concepción, James es muy claro al hablar de la concepción del espacio; cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 700-701.

⁴⁴⁵ Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía*..., op. cit., p. 140.

espontánea danza. Sometidas a este virtual dinamismo las cosas adquieren un nuevo sentido, se convierten en otras cosas nuevas.

La materia, siempre vieja e invariable, arrebatada por remolinos de trayectoria siempre nueva, es el tema de la historia del arte (OC I, 664).

Lo interesante es que el marco liberal será precisamente la condición de posibilidad más clara para que esta continua y quizá infinita re-conceptuación de las cosas del mundo tenga lugar de forma saludable.

9.7. Ciencia, arte, metáfora.

A la luz de lo que he venido señalando, y como correlato a ello, conviene introducir una idea que se encuentra tanto en Ortega como James y que tiene sentido al menos mencionar en un apartado dedicado a la cuestión del conocimiento. He repetido (quizá en demasiadas ocasiones) que ninguno de los dos autores reniega del poderío de la ciencia, sino que su crítica –especialmente clara cuando se aborda desde la crítica al abstraccionismo vicioso derivado de la sacralización del concepto– va referida a los excesos de una concepción científica exagerada de la vida humana. En este sentido, tanto Ortega como James (y no son originales en esto, por supuesto, pero sí manifiestan con ello unas intenciones muy claras) van a reivindicar la valía epistemológica de saberes no científicos, destacando lo que en términos muy amplios podemos llamar “poesía” o, de forma aún más amplia, arte. Ortega es particularmente claro en *El hombre y la gente*:

...si antes dije que desde hace muchos años sostengo que la poesía es una forma del conocimiento, ahora añado que desde hace los mismos años procuro hacer caer en la cuenta a los demás que la física es una forma de poesía, esto es, de fantasía (OC X, 189).

En resumidas cuentas, la idea es sencilla: hay verdades para las que la ciencia es ciega pero no la filosofía o el arte⁴⁴⁶ (capaz de mostrarnos la vida *ejecutándose*; véase

⁴⁴⁶ En cierto modo, lo insinúa James en *Pragmatismo* cuando afirma: «No hay conclusión *resonante* cuando comparamos estos tipos de pensamiento con la idea de decidir cuál de ellos es verdadero de una manera más absoluta. Su naturalidad, su economía intelectual, su provecho para la práctica, todo ello se establece como una prueba señalada de su veracidad, y a consecuencia de ello, acabamos confundidos. El sentido común es *mejor* para una esfera de la vida. La ciencia, para otra. Y el criticismo filosófico para una tercera. Pero cuál es *más verdadero* de modo absoluto, sólo lo sabe el cielo. Precisamente hoy día, si he entendido bien el asunto, estamos asistiendo a una curiosa reversión a los modos que tiene el sentido común de mirar a la naturaleza, favorecida en la filosofía // de la ciencia por gente como Mach, Ostwald y Duhem. Según estos profesores, ninguna hipótesis es más verdadera que otra en el sentido de ser una

por ejemplo el «Ensayo de estética a manera de prólogo», OC I, 664-680), y no por ser menos mensurables (que diría Mannheim) las relaciones entre sus elementos son menos claras y precisas⁴⁴⁷ (a fin de cuentas, el artista no opera de una manera muy diferente a como lo hace el científico⁴⁴⁸, punto que se verá reforzado al abordar el papel de la metáfora); por poner sólo un ejemplo que menciona James en *Las variedades de la experiencia religiosa*,

En la literatura mística se encuentran continuamente frases tan autocontradictorias como “oscuridad deslumbrante”, “silencio rumoroso”, “desierto fecundo”. Demuestran que el elemento a cuyo través mejor nos habla la verdad mística no es la conversación conceptual, sino más bien la música. Muchos textos místicos son, de hecho, apenas otra cosa que composiciones musicales [...] // La música nos transmite mensajes ontológicos que la crítica no ontológica no puede contradecir, aunque pueda reírse de nuestra locura al tomarla en serio. Hay una vertiente en el pensamiento que ronda estas cosas, que desde allí algo murmura mezclándose con las operaciones de nuestro entendimiento, así como las aguas del océano infinito envían sus olas a romperse entre las piedras de las costas.⁴⁴⁹

Aunque sólo de pasada, conviene apuntar que no sólo James y Ortega manejan estas ideas. También lo hace, por ejemplo, el Dewey de *Experiencia y naturaleza*, como Ramón del Castillo se ha encargado oportunamente de destacar⁴⁵⁰; y de forma aún más clara Mead, que no duda en vincular el arte con la verdad⁴⁵¹.

Este paralelismo entre ciencia y arte abre diversas posibilidades para entroncar con el problema general abordado en esta tesis. En primer lugar es oportuno señalar algo obvio respecto al arte y que quizá no lo es tanto a propósito de la ciencia por su pretendida objetividad (que ya ha sido desestimada aquí): están mediados por la circunstancia, por la sensibilidad y por las creencias fundamentales de la época en que tienen lugar. Esta idea, que ya manejó el jamesiano Unamuno como algo momentáneo hasta que se alcanzase una hipotética ciencia universal (y ello le llevó a hablar de una ciencia inglesa como se habla de un arte inglés⁴⁵², etc.), late en los autores que estoy trabajando aunque cabría discutir si esa teleología tiene cabida en su pensamiento, algo

copia más literal de la realidad. Todas ellas no son más que formas de hablar por nuestra parte, sólo comparables desde el punto de vista de su uso» (pp. 164-165). Así, la expresión clave es *esfera de la vida*.

⁴⁴⁷ Cf. Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 77-78.

⁴⁴⁸ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 230.

⁴⁴⁹ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 315-316.

⁴⁵⁰ Cf. Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., pp. 75-76.

⁴⁵¹ Cf. George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., p. 131.

⁴⁵² Cf. *En torno al casticismo*, en *Obras completas I*, Madrid: Escelicer, 1966, p. 788.

que yo negaré categóricamente. Y aquí recupero algo que ya he dicho: que el arte (e insisto, la ciencia) de una *época* se realicen de un determinado modo en función de la sensibilidad y las creencias fundamentales no ha de comprenderse sólo en términos de cumplimiento de la norma aceptada. Así, el tratamiento que da Ortega a Velázquez, por ejemplo, pone de manifiesto en el plano artístico cómo pueden realizarse obras precisamente en contra de lo establecido. Lo propio ocurre con los revolucionarios científicos.

Además de lo que va dicho, si se trata de relacionar orteguianamente el arte con la ciencia es absolutamente inexcusable referirme a su teoría de la metáfora, (especialmente en «Ensayo de estética a manera de prólogo», OC I, 672 ss. y en *La deshumanización del arte*; además, hay que señalar el papel que juega la metáfora en lo relativo a la innovación que supone Galileo, pues no se ha de olvidar que para Ortega la metáfora es «una forma del pensamiento científico», OC II, 505, aunque señalando que si la poesía *es* metáfora, la ciencia sólo usa de ella para aprehender «lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual», OC II, 508). Es esencial destacar la estrecha relación que se establece entre la metáfora y el concepto: precisamente una abstracción (mejor en términos orteguianos será decir *desrealización*⁴⁵³) de una de las cualidades de los objetos para analogarlos es lo que tiene lugar, sólo que –esto es lo que salva de caer en el abstraccionismo vicioso– aquí se tiene en todo momento presente que la abstracción se ha producido, no tomando la parte por el todo y haciendo del objeto *sólo* lo concebido por la abstracción llevada a cabo para la finalidad concreta que haya orientado la misma. Naturalmente, la diferencia entre la ciencia y el arte radicarán en que el arte ofrece un nuevo objeto estético (la metáfora) mientras que la ciencia se orienta a fines explicativos y, por ende, no ofrece la metáfora como resultado sino como instrumento.

Por lo que respecta a James, la idea de Ortega a propósito de la metáfora se mantiene aquí y allá de una manera que reafirma la plenitud del paralelismo en lo que tiene que ver con el papel epistemológico del arte en tanto que ejemplo de posibilidad no científica de conocimiento. Ahora adquirirá pleno sentido una cita de *La voluntad de creer* que ya he transcrito al hablar de la realidad, pero que conviene recuperar por la excelencia del ejemplo:

⁴⁵³ Sobre la estética de Ortega en general, y sobre este asunto en particular, merece mención explícita el excelente libro Rafael GARCÍA ALONSO, *El náufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Madrid: Siglo XXI, 1997. Sobre lo que acabo de mencionar en el cuerpo del texto, cf. p. 4.

Cuando, por ejemplo, pensamos que hemos explicado racionalmente la conexión entre los hechos A y B al clasificarlos a ambos bajo el atributo común x , es obvio que en realidad no hemos explicado estos objetos más allá de *es x*. Explicar la conexión entre el gas mofeta y la asfixia en base a la falta de oxígeno es dejar de lado todas las demás peculiaridades tanto del gas mofeta como de la asfixia (tales como las convulsiones y la agonía por un lado, la densidad y la inflamabilidad por el otro). En una palabra, en la medida en que A y B contengan además de x otros elementos como l , m , n , y o , p , q , respectivamente, no quedan explicados por x . Cada particularidad adicional tiene su interés propio. Una única explicación de un hecho sólo lo explica desde un punto de vista. El hecho total no queda explicado hasta que todos y cada uno de sus rasgos han sido clasificados con sus análogos.⁴⁵⁴

Aunque no emplea la noción de “metáfora”, la idea es evidentemente la misma: de dos cosas cualesquiera se extrae por abstracción un elemento común que permite compararlas; pero sabiendo que las cosas a comparar son algo mucho más rico que lo abstraído en este paso “conceptualizador”. Además, James ofrece en cierta medida una explicación del hecho psicológico que lleva a la formación de la metáfora (siempre sin emplear este concepto tal y como lo estoy haciendo yo) en *Principios de psicología*, lo que refuerza la idea de que es un asunto nuclear de su pensamiento⁴⁵⁵; y, además (en este caso, siguiendo a Bain), James apunta hacia una definición posible de genio —el que es capaz de ver analogías que permanecen ocultas al resto⁴⁵⁶— que encaja nítidamente con el planteamiento liberal al que me referiré al final de este capítulo y que permite poner de forma definitiva en relación cuanto he venido señalando.

9.8. Perspectivismo.

En numerosas ocasiones he señalado ya que tanto para Ortega como para James el conocimiento no es puro: está mediado por las percepciones y concepciones, que resultan ser la aplicación de categorías propias de una determinada posición del sujeto cognoscente en el mundo (creencias fundamentales en que se encuentra, sensibilidad, objetos a que presta atención y el ya largo listado de elementos que he ido desglosando en las páginas anteriores). En último término, creo que ya he quedado debidamente justificado para decir que el conocimiento tanto en Ortega como en James está sujeto a

⁴⁵⁴ *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 109-110.

⁴⁵⁵ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 230.

⁴⁵⁶ Cf. *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 98.

una *perspectiva* (perspectiva que, no ha de perderse de vista, depende de una situación definida según Mannheim⁴⁵⁷ y que debe ser puesta de manifiesto por la sociología⁴⁵⁸; en los términos aquí empleados, repito, determinada por creencias, sensibilidad... Hasta el punto de que, como muy bien ha señalado Marías, «Las creencias se disipan casi siempre por una modificación de la orientación, por una variación de la perspectiva, que retira la atención de lo que antes la absorbía»⁴⁵⁹, términos todos ya analizados aquí).

Sobre el perspectivismo en Ortega se ha dicho ya mucho, y es quizá uno de los elementos más conocidos de su obra, condensado especialmente en el final de la larga cita del capítulo X de *El tema de nuestro tiempo*, «La doctrina del punto de vista»: «*La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización» (OC III, 613). En este sentido, desarrolla Ortega la cuestión en «Apatía artística» de un modo que, aunque incompleto tomado en general, es suficiente para el interés de esta investigación:

La ley de perspectiva vital no es meramente subjetiva, sino que está fundada en la esencia misma de los objetos que habitan el círculo de nuestra existencia. Es la perspectiva un orden, una estructura, una jerarquía que imponemos al mundo en torno, acomodando su contenido en una serie de planos. El error está en suponer que puede nuestro albedrío decidir cuáles cosas han de ocupar el primer plano, cuáles el segundo, y así sucesivamente. Nada de eso; las cosas por sí, y previamente a la localización que las [sic] damos, pertenecen a uno y otro rango. Hay cosas de primer plano y cosas de orden ínfimo. Dejan ciertamente a nuestro capricho un pequeño margen, dentro del cual podemos movilizarnos, dislocarlas sin daño apreciable; pero si traspasamos los límites concedidos, quedan maltrechas, aniquiladas, y la vida, que no es sino nuestro trato con ellas, se desorganiza y degenera (OC II, 458).

Lo interesante es que en James encontramos un correlato epistemológico al perspectivismo epistemológico-metafísico de Ortega (habría que ver si el orden es Ortega-James o James-Ortega para “satisfacer” –permítaseme la broma– a Graham⁴⁶⁰) que me siento forzado a emparentar con su mutua concepción liberal de la vida y el mundo: que podamos hablar en términos de *perspectiva* sólo ha lugar en la medida en que haya más de un *punto de vista* posible e igualmente reivindicable (pues, como bien señalará Mannheim de una manera muy afín a Ortega y, acaso de forma menos clara, a

⁴⁵⁷ Cf. *Ideología y utopía*..., op. cit., p. 124.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 207.

⁴⁵⁹ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 133.

⁴⁶⁰ Cf. John T. GRAHAM, *Theory of History*..., op. cit., p. 184.

James, *perspectivismo* no significa *relativismo* necesariamente⁴⁶¹; y, por otro lado, esta multiplicidad de puntos de vista es necesaria para que Ortega pueda afirmar en «Instituto de humanidades» que «Es necesario mostrar que también los salvajes “tienen razón” para poder presumir de tener alguna nosotros», OC VI, 539); decía: es necesario, para hablar de *perspectiva*, que haya más de un punto de vista potencialmente reivindicable en alguna medida, sabiendo que todos son susceptibles de fracasar con el paso del tiempo, acaso por su parcialidad⁴⁶² (se puede entender desde aquí la famosa «ambigüedad en la verdad» a que se refiere James en un pasaje de *Pragmatismo*⁴⁶³ al que me referí anteriormente, y que en el fondo es una idea que Mannheim recoge al hablar de una «verdad aproximada» en el tiempo⁴⁶⁴), frente a las posturas dogmáticas⁴⁶⁵. Y ya en *La voluntad de creer* encontramos explícitamente esta alusión al punto de vista como elemento de orden epistemológico insalvable:

Una vez que la razón ha hecho todo lo que está en su mano, la opacidad de los hechos finitos en cuanto meramente dados sigue ahí, la mayoría de sus peculiaridades siguen sin explicar y sin mediar entre sí. En último término, sigue habiendo distintos “puntos de vista” [points of view] que el filósofo debe distinguir al hablar sobre el mundo; y lo que desde un punto de vista se percibe en toda su claridad interior sigue siendo un mero datum externo para otro punto de vista.⁴⁶⁶

Por supuesto, aunque tendré ocasión de profundizar en ello, esta multiplicidad de puntos de vista –que lleva al choque enriquecedor de opiniones– es el que permite enlazar pasajes como el citado o algunos otros⁴⁶⁷ con textos esenciales de la primera parte de esta investigación, tales como el segundo capítulo de *On Liberty* de Mill.

Ahora bien, si hemos de hablar de *perspectiva* conviene matizar la idea con un concepto que encontramos de forma especialmente clara en Dewey⁴⁶⁸, aunque también

⁴⁶¹ Digo esto al leer pasajes como Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 19-20; y de forma aún más clara en p. 334.

⁴⁶² Cf. Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 289.

⁴⁶³ *Pragmatismo...*, op. cit., p. 167.

⁴⁶⁴ Cf. *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 118.

⁴⁶⁵ Aunque la idea es recurrente en James, cf. por ejemplo *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 253.

⁴⁶⁶ *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 34. En el original, p. VIII.

⁴⁶⁷ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 53-54; *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 153.

⁴⁶⁸ Aunque no siempre se ha tematizado al utilizarse el concepto. Véase, por ejemplo, lo que señala Barrena al comparar a Dewey (más individualista) con Peirce (más “colectivista”): «El pragmatismo de Dewey, al igual que el de Peirce, va en contra de una racionalidad separada: la verdad es algo intrínseco a la investigación, no algo trascendente: no se puede separar el conocimiento del contexto en el que surge,

de una forma sorprendentemente relevante para mi interés en Mannheim⁴⁶⁹: el concepto de *situación*, al que de manera muy orteguiana se ha referido en ocasiones Rodríguez Huéscar⁴⁷⁰ y, en cierto modo, el propio Ortega (cf. OC IX, 660). Y es que el concepto de perspectiva puede resultar a veces equívoco por el hecho de que solemos asociarlo a una actitud visual (como ocurría en la recurrente cita del capítulo X de *El tema de nuestro tiempo* en que dos individuos enfrentaban el mismo paisaje, si bien en dicho pasaje la palabra *situación* aparece). Por su parte, el concepto de *situación* parece incluir de manera más intuitiva lo que siendo rigurosos también la perspectiva implica: la temperatura anímica del sujeto cognoscente, etc.⁴⁷¹ (y, en cierto modo –sobre todo si mezclamos la propuesta de Dewey con las tesis de James–, proyecta una imagen fluida que quizá podríamos relacionar más fácilmente con el *stream of consciousness* jamesiano⁴⁷²: la *situación*, de manera intuitiva, parece incorporar un movimiento que la perspectiva no excluye, pero tampoco evidencia de forma sencilla). Así, James es

sino que tiene que ver siempre con la situación. Sin embargo, el pragmatismo de Dewey, aunque situado en un contexto social, es más individualista que el de Peirce. Y así, en su idea de investigación Dewey tiende a enfatizar más la situación específica en la que se produce y la necesidad de que esa situación deje de ser problemática, mientras que Peirce enfatiza más el papel de la comunidad y la continuidad indefinida de la investigación. Para Dewey, el individuo es el sujeto del pensamiento creativo y el autor de la acción» (Sara BARRENA, «El pragmatismo», en *Factótum*, 12, 2014, p. 12).

⁴⁶⁹ Así se expresa el autor en *Ideología y utopía*: «Tomemos, por ejemplo, el fenómeno relativamente sencillo que expresa el vocablo “situación”. ¿Qué queda de él, si es que sigue siendo inteligible, cuando se le reduce a una constelación exterior de modos de comportamiento recíprocamente vinculados, pero sólo exteriormente visibles? Es claro, por otra parte, que una situación humana se puede caracterizar únicamente cuando se han tomado también en cuenta aquellos conceptos que tienen de ella los participantes, la forma en que experimentan sus tensiones en tal situación y en que reaccionan a las tensiones concebidas de ese modo. O bien, examinemos cierto medio, por ejemplo, aquel en que vive una familia. Las normas que prevalecen en esa familia y que resultan inteligibles sólo mediante una interpretación de su sentido, ¿no forman acaso parte integrante de ese medio, con tanto derecho como el paisaje o los muebles de su hogar? Más aún, ¿dicha familia no debe, *ceteris paribus*, considerarse como un medio completamente diferente (desde el punto de vista de la educación de los hijos) cuando sus normas han cambiado? Si queremos comprender un fenómeno tan concreto como una situación o como el contenido normativo de un medio, el esquema puramente mecánico no bastará y será preciso introducir además otros conceptos adecuados para comprender los elementos que entrañan un sentido y no son mensurables.

Pero sería un error suponer que las relaciones entre esos elementos son menos claras y precisas que las que prevalecen entre fenómenos meramente mensurables» (op. cit., pp. 77-78).

⁴⁷⁰ Cf. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega, Crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002., pp. 162-170; y *Éthos y logos*, UNED, Madrid, 1996, p. 94

⁴⁷¹ En cierto modo, el concepto de *situación* se aviene muy adecuadamente a la definición que da Mannheim, precisamente, de *perspectiva* cuando señala: «“Perspectiva”, en este sentido, significa la forma en que contemplamos un objeto, lo que percibimos de él, y cómo lo reconstruimos en nuestro pensamiento. Por lo tanto, la perspectiva es algo más que una determinación meramente formal del pensamiento. Se refiere también a los elementos cualitativos de la estructura del pensamiento, elementos que forzosamente debe dejar pasar por alto la lógica puramente formal. Precisamente esos factores son responsables del hecho de que dos personas, aun cuando apliquen en idéntica forma las mismas leyes de lógica formal, es decir, el principio de contradicción o la fórmula del silogismo, pueden juzgar el mismo objeto de un modo enteramente distinto» (*Ideología y utopía...*, op. cit., p. 309).

⁴⁷² Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 192.

consciente de ello (no empleando la palabra *situación*) cuando señala en las *Talks to Teachers* que «In the same person, the same word heard at different times will provoke, in consequence of the varying marginal preoccupations, either one of a number of diverse possible associative sequences»⁴⁷³ (¿no puede relacionarse esta idea, y otras similares⁴⁷⁴ de James, con las múltiples perspectivas que de un mismo hecho tienen los personajes que contemplan a un enfermo agonizante en *La deshumanización del arte*, OC III, 854 ss.?). Es en términos de *situación*, pues, como mejor podemos comprender esa larga cita del décimo capítulo de *El tema de nuestro tiempo*; y es también así como no cabe ninguna dificultad a la hora de emparejar tan nuclear pasaje orteguiano con algunos de James, tales como el siguiente de *Las variedades de la experiencia religiosa*:

Resulta notorio que los hechos sean compatibles con comentarios emocionales opuestos, ya que el mismo hecho inspirará sentimientos completamente diferentes en personas diferentes y en diferentes momentos en las mismas personas. No existe conexión alguna deducible racionalmente entre cualquier hecho exterior y los sentimientos que pueda provocar; éstos tienen su fuente en otra esfera de la existencia, en la región instintiva y espiritual del ser humano. Imaginaos, si podéis, privados súbitamente de todas las emociones que ahora os inspira el mundo, e intentad imaginarlo *tal como es*, puramente, solo, sin vuestro comentario favorable o desfavorable, esperanzado o aprensivo. Casi os será imposible percibir tal situación de negatividad y muerte, ninguna parcela del universo tendría entonces mayor importancia que otra, y las cosas sagradas y los acontecimientos diversos carecerían de importancia, carácter, expresión o perspectiva. Cualquier valor, interés o sentido que otorguemos a nuestros respectivos mundos son simples presentes de la mente del espectador. La pasión amorosa es el ejemplo más extremo y familiar de este hecho: si ocurre, ocurre, y si no ocurre ningún proceso de razonamiento puede suscitarla; transforma el valor de la criatura amada como la salida del sol transforma el Mont-Blanc de un gris cadavérico en un rosa fascinante, y pone al mundo entero en una nueva armonía, proporcionando a la vida una efusión nueva. Lo mismo ocurre con el miedo, la indignación, los celos, la ambición, la veneración. Si se presentan la vida cambia, y que existan o no depende casi siempre de condiciones ideológicas, a menudo inorgánicas. Y así como el interés excitado que despiertan estas pasiones en el mundo es nuestra contribución al mismo, también las mismas pasiones son *regalos* de fuentes ora superiores ora inferiores, pero siempre ilógicas y fuera de nuestro control.⁴⁷⁵

⁴⁷³ *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 762.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, p. 804.

⁴⁷⁵ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 120-121.

Así pues, vemos que la situación o perspectiva es un elemento esencial –si no *el* elemento esencial– que aglutina todos los que he ido señalando con anterioridad: una determinada perspectiva implica unas ciertas creencias fundamentales, una sensibilidad; éstas, a qué se presta atención y qué intereses se tienen; y todo lo anterior, por supuesto, viene determinado por el hecho de vivir el ser humano en una *colectividad* que, entre otras cosas, tiene una determinada *historia*. Y lo que acabo de escribir es tan perfectamente aplicable a Ortega como a James: se trate de una influencia (que, a mi manera de ver, podría ser *como mucho* parcial) o de una confluencia (más plausible, especialmente si vuelvo a insistir en su común *pathos* liberal), el paralelismo es innegable. Pasajes como este de *Principios de psicología*, que aglutinan tanto el pluralismo epistemológico perspectivista como la incidencia del pasado en el hombre (incluso a nivel individual⁴⁷⁶), serían entonces perfectamente asimilables por Ortega:

...el mundo en que sentimos y vivimos será aquel que nuestros antepasados y nosotros mismos arrancamos de allí, por medio de golpes de elección que se acumularon lentamente, como si hubiéramos sido escultores que rechazáramos ciertas porciones del material que se nos ofrecía. ¡Otros escultores, otras estatuas de la misma piedra! ¡Otras mentes, otros mundos sacados del mismo caos, monótono e inexpressivo! Mi mundo no es más que uno en un millón de mundos similares allí incrustados, similares a otros que puedan salir de allí [...] Pero en mi mente y en la de usted las porciones rechazadas y las porciones escogidas del material original del mundo siguen siendo en gran medida las mismas. La especie humana en lo general concuerda en lo que debe observar y nombrar y en lo que no. Y entre las partes percibidas escogemos de un modo muy similar en cuanto hace a acentuación y preferencia y en cuanto a subordinación y desagrado. Hay, sin embargo, un caso totalmente extraordinario en el cual no habrá dos hombres que escojan de un modo similar. Cada uno de nosotros hace una gran escisión de todo el universo en mitades; pero todos nosotros trazamos la línea divisoria entre ellas y en un lugar diferente. Cuando diga yo que todos nosotros llamamos a las mitades con los mismos nombres, y que esos nombres son “yo” y “no-yo” [“me” and “not me”], respectivamente, se verá de inmediato lo que quiero decir. El tipo de interés totalmente único que cada mente humana siente tener en esas partes de la creación que llama *yo* o *mío* puede ser un acertijo moral, pero sin duda es un hecho psicológico fundamental. Ninguna mente puede tener el mismo interés en el *yo* de su vecino

⁴⁷⁶ Cf. *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 16, cuando señala James: «el único material que tenemos a nuestra disposición para crear una imagen completa del mundo lo proporcionan las distintas partes de ese mundo de las cuales ya hemos tenido experiencia. No podemos inventar nuevas formas de concepción aplicables exclusivamente al todo, y no sugeridas originalmente por las partes. Por tanto, todos los filósofos han concebido la totalidad del mundo a partir de la analogía de una característica particular de éste que atrajo especialmente su atención».

que en el suyo propio [...] Cada uno de nosotros dicotomiza el Cosmos en un lugar diferente.⁴⁷⁷

Cabe añadir, aunque me limito a referenciarlo, que en cierto modo podemos encontrar en James algo que no es fácil localizar en Ortega: una explicación de la psicología subyacente a este perspectivismo⁴⁷⁸. Asimismo, analiza un hecho psicológico inevitable muy importante y al que, en realidad ya me he referido aquí y allá: la situación o perspectiva desde la que percibamos un hecho u objeto *x* (incluyendo como incluye la situación el *interés* desde el que o hacia el que tendamos en la concepción de ese hecho u objeto *x*) nos hará encajarlo en uno de los siete mundos que localiza en *Principios de psicología*⁴⁷⁹. Y dado que estos mundos se perciben como indudablemente reales, vemos que el perspectivismo jamesiano –y su correlato orteguiano, indudablemente afín– tiene (pese a lo que dije unas páginas más arriba) un pie en el plano epistemológico y otro en el metafísico: conocimiento y realidad se funden, y el primero puede generar, por ejemplo, el ya estudiado aumento de la segunda. Así, en este mismo contexto añade James:

Desde “puntos de vista diferentes” se hacen proposiciones referentes a los diferentes mundos; y en este estado más o menos caótico se mantiene hasta el fin la conciencia de la mayor parte de los pensadores. *Mientras se atiende* a cada mundo es real a su modo; sólo la realidad decae con la atención [...] Por otra parte, cada pensador tiene hábitos dominantes de atención, los cuales *en la práctica eligen de entre los diferentes mundos uno que para ellos sea el mundo de las realidades* últimas. No pone en duda los objetos salidos de este mundo. Aquello que los contradice de un modo positivo debe ir a dar a otro mundo o morir. Por ejemplo, el caballo debe tener alas para contentar su corazón, siempre y cuando no pretenda ser el caballo del mundo real, porque *ese* caballo no tiene alas.⁴⁸⁰

Se comprenderá ahora (espero) la necesidad del rodeo que he hecho por conceptos como el de *atención* de cara a un adecuado entendimiento de la comprensión que de la realidad y el conocimiento he llevado a cabo; y otras muchas alusiones que he omitido por economizar en la medida de lo posible espacio y fatigas, tales como la alusión por ambos autores directa o indirectamente a la circunstancialidad del lenguaje y de los

⁴⁷⁷ *Principios de psicología*, op. cit., pp. 231-232.

⁴⁷⁸ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 680-681.

⁴⁷⁹ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 792-793.

⁴⁸⁰ *Principios de psicología*, op. cit., p. 793.

famosos conceptos ocasionales, tan fácilmente relacionables con estas cuestiones⁴⁸¹. Si ahora añadido el matiz de que todo esto tiene no sólo causa, sino también consecuencias, en el plano colectivo (precisamente por lo que conlleva de choque entre distintos posicionamientos legítimos), especialmente si incluimos en la cuestión ya no sólo a James sino al resto de pragmatistas (de forma muy clara, Mead⁴⁸²; en cierto modo, según algunos intérpretes, Peirce⁴⁸³; e incluso Santayana admite de forma muy hermosa el inevitable perspectivismo y la cierta incomunicabilidad que existe entre perspectivas⁴⁸⁴, que en términos de Kuhn traduciremos como *incommensurabilidad*), esta investigación comenzará el camino hacia su fin.

10. Individuo, ética, sociedad, historia y política.

10.1. El individuo.

10.1.1. Individuo y ensimismamiento.

En el epígrafe anterior he hecho especial hincapié en el papel que la *perspectiva* juega tanto en la obra de Ortega como en la de James, especialmente de cara a sus planteamientos epistemológicos. También será fundamental en otros planos que abordaré más adelante, especialmente en la ética. En todo caso, parece esencial a la perspectiva orteguiana y jamesiana unir una concepción del *individuo* en la que ancle todo lo que viene dicho y que sirva de punto de conexión con lo que está por decir. Así pues, abordaré ahora el tema de la individualidad para abrir la puerta a otros como la heroicidad y la colectividad, paso previo a la política y a la explicación (por fin) de un liberalismo que necesariamente tiene como contraparte un *individualismo* nítido.

⁴⁸¹ Cf. OC IV 350 o VI, 67, por ejemplo. En James puede consultarse *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 218; o *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 152-154.

⁴⁸² Cf. Gregorio KAMINSKY, «Estudio preliminar», en George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., p. 12.

⁴⁸³ Cf. Jaime ALFARO IGLESIAS, «La visión pragmatista de C. S. Peirce sobre la aserción», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 71, 2017, especialmente p. 132.

⁴⁸⁴ «Todas esas vistas son vislumbres de un mismo bosque, y un mapa que lo recoja verdadera y fielmente deberá trazarse a una única escala, mediante algún método de proyección y en un determinado estilo de caligrafía. Toda verdad conocida puede verterse a cualquier idioma, aunque el acento y la poesía de cada uno resultara ser incomunicable» (George SANTAYANA, *Escepticismo y fe animal*, Boadilla del Monte: Antonio Machado Libros, 2011, p. 13). Para una relación entre Ortega y Santayana sobre este particular, a partir de una reflexión sobre el paisaje, cf. Juan NAVARRO DE SAN PÍO, «Espectadores del mundo, forjadores de paisajes: Santayana y Ortega», en Jacobo MUÑOZ y Francisco José MARTÍN (EDS.), *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 221-237.

Desde un punto de vista orteguiano, quizá la mejor manera de abordar la cuestión del individuo sea desde la ética de la vocación que disemina a lo largo de su obra. Más arriba señalé un posible punto de conflicto entre Ortega y James a propósito de si el cuerpo era *yo* o era *mío*, y anticipé ahí que para Ortega es lo segundo: el *yo* está reservado a esa región personal, a ese fondo insobornable al que alude de forma vaga en «Ideas sobre Pío Baroja» (OC II, 225). Sin embargo, antes de adentrarme en esa cuestión –ya indiqué en la «Introducción» que un problema en la ética de Ortega fue el que, en último extremo, originó esta investigación–, es preciso dar un pequeño rodeo por otros elementos relativos al individuo que prologuen adecuadamente el asunto.

En primer lugar, es preciso señalar una obviedad: pese al carácter colectivo de las creencias fundamentales de una época, de facto son los *individuos* los que las creen. Esto es tanto como decir que los sujetos colectivos, aunque conectan a los sujetos individuales y los mecen en la cuna de las creencias, la sensibilidad, etc., no son propiamente sujetos: la *gente* (ejemplo de sujeto colectivo desde una perspectiva orteguiana) es el conjunto de personas que hace lo que *se* hace (el impersonal *se*, OC X, 256), aunque lo hagan precisamente en tanto que despersonalizados. Asimismo, y a ello es hacia donde quería apuntar, los *intereses* (a los que ya tantas veces me he referido a propósito de su papel en el conocimiento) pueden estar determinados por la colectividad en la que se inscribe el sujeto, pero son intereses de éste, es decir, *suyos*. Esto es precisamente lo que explica que algunos individuos puedan tener intereses *diferentes* a los habituales, tener ideas que resulten *rompedoras* de las creencias fundamentales, etc. Así las cosas, reconocer la prioridad de lo individual respecto a lo colectivo es no sólo una apuesta política del liberalismo en sentido clásico, sino su condición de posibilidad.

Lo señalado en el párrafo anterior entronca fácilmente –y menos mal, porque es lo que me habilita para seguir hablando de Ortega y James como pensadores sistemáticos– con la idea de que las *creencias* (también la *duda*) son *actitudes vitales* (y por eso Ortega habla de ellas más como *repertorio* que como *sistema*, cf. OC VI, 48). Así, leemos en *La voluntad de creer*:

La neutralidad filosófica y el rechazo a creer en nada sería el criterio más sabio para un pensador que no tuviera ningún interés en lo oculto, ninguna necesidad vital que dependiera para bien o para mal del contenido de ese mundo oculto. Pero por desgracia la neutralidad no sólo es internamente difícil de mantener sino también externamente irrealizable cuando nuestra relación con la alternativa es práctica y vital. Esto es así porque, tal como nos dicen

los psicólogos, la creencia y la duda son actitudes vitales, que llevan aparejada una conducta por nuestra parte [*belief and doubt are living attitudes, and involve conduct on our part*]. Por ejemplo, la única forma que tenemos de dudar o de negarnos a creer que una cierta cosa *sea*, es seguir actuando como si esta cosa *no* fuera.⁴⁸⁵

Adviértase la pertinencia de la cita. Por una parte, se incide en la imposibilidad de sacar la cuestión del *interés* de cualquier plano de la vida –y es obvio que aquí se incluye el de la ciencia–, algo coherente con cuanto he tratado de exponer hasta aquí. Por otra, resulta decisivo que la creencia y la duda no pueden ser impostadas, sino que, tomadas en serio, son algo vital, comprometido y comprometedor para el sujeto que cree y que duda, nuevamente un aspecto que he abordado en esta investigación. Y esto indudablemente es posible ponerlo en relación con aquella definición de la *creencia* que Peirce tomó de Alexander Bain y que tan coherente me parece con la propuesta orteguiana: una creencia es aquello en función de lo cual un hombre está dispuesto a obrar. Resumo, entonces, el argumento de estas últimas dos páginas: pese al carácter colectivo de las creencias y de la formación de los intereses, es en último término el individuo el que cree y el que tiene interés, pudiendo contravenir las creencias e intereses habituales, prestando *atención* a cosas diversas a las usuales, etc. Precisamente la aparición de estas novedades a partir de la obra de sujetos concretos (innovaciones más o menos importantes históricamente) será la que dé pie a la configuración de nuevas creencias e intereses: la dialéctica entre las *ideas* y las *creencias* en sentido orteguiano precisamente apoya la interpretación que estoy ofreciendo (Ortega pone como antesala de su estudio sociológico *El hombre y la gente*, precisamente, que se clarifiquen las ideas del hombre europeo y americano, OC X, 156), y justifica afirmaciones jamesianas que tienen de fondo una propuesta similar⁴⁸⁶. En este sentido, si las ideas orteguianas vienen caracterizadas de forma suficiente en textos como *Ideas y creencias*, creo que es perfectamente adecuado vincular la cuestión con la caracterización que –se ve muy claro en el caso, precisamente, de la innovación científica– ofrece de la *intuición* pragmatista Ramón del Castillo cuando afirma:

⁴⁸⁵ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 95. En el original, p. 54.

⁴⁸⁶ Por ejemplo, «Hoy, una nueva cosecha de hechos; mañana, un nuevo rebrote de motivos. A la facultad teórica le corresponde siempre el deber de efectuar la transición, sus capacidades llevadas al límite por la inmensidad, la complejidad y la sutileza de la vida» (*La voluntad de creer...*, op. cit., p. 169). Pero la facultad teórica, por supuesto, es individual.

Los resultados de la intuición para los pragmatistas son, sencillamente, resultados de procesos de inferencia incontrolados en los que teoría y experiencia se entremezclan permitiendo un desarrollo informal del conocimiento o la modificación de un concepto *sobre la marcha*. La intuición aparece para los pragmatistas allí donde, por ejemplo, se da un paso inferencial sin ser capaz de enunciar el principio general por el que se pasa de las premisas a las conclusiones. Hay intuición, en este sentido, cuando se fija una creencia o significado a través del uso tácito de información que no somos capaces de expresar en los términos de generalizaciones o relaciones lógicas que guardan los términos del lenguaje que usamos. El ejemplo más claro del sentido de intuición al que me estoy refiriendo es la tesis de Peirce de que cualquier paso nuevo o descubrimiento científico provechoso puede basarse en lo que él llamaba un *insight*: el *descubrimiento* de una hipótesis no es lo mismo que la justificación de esa hipótesis. Adquirimos conocimiento cuando adoptamos ese descubrimiento y creamos una línea de investigación sometiendo a contraste esa idea por medios lógicos.⁴⁸⁷

Parece evidente que sólo de una manera individual tiene lugar hablar de estas intuiciones que, con el paso del tiempo, pueden devenir transformadoras y convertirse en creencias colectivas en base a su efectividad durante un periodo sostenido.

En la misma línea, aunque no se ha solido incidir en ello, la antropología orteguiana conlleva un poso de individualidad que es difícil negar. Si el concepto decisivo en dicha antropología es el de *ensimismamiento* (OC X, 139-157), no cabe duda de que ese volverse hacia uno mismo ha de ser de carácter individual. En último extremo, el mecanismo intelectual que Ortega emplea no deja de ser el mismo que al abordar el planteamiento de ideas y creencias: el momento de brillantez técnica es tan individual como el retirarse del mundo hacia una intimidad que, de nuevo, es por definición de uno y de nadie más; el éxito de los resultados de esta girarse hacia uno mismo será lo que devenga en la apropiación colectiva de la idea en cuestión.

Lo que el hombre hace durante su ensimismamiento orteguiano, pues, es experimentar mentalmente —esto es, pensando— posibles soluciones a problemas más elementales o menos que inicialmente tienen que ver con su supervivencia (y es muy interesante que Ortega aluda, con reminiscencias a *España invertida*, a la noción de *proyecto*, OC X, 147) y posteriormente con planos secundarios de su vida; de ahí que se piense para vivir, y no al revés (OC X, 151). Lo que hace entonces es manejar ideas en lugar de realidades peligrosas. Aunque es algo razonablemente obvio, no conviene dejar de advertir que James plantea la cuestión de forma verdaderamente similar en *El*

⁴⁸⁷ Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., p. 209.

*significado de la verdad*⁴⁸⁸, por lo que no es improbable que su antropología de base (desde luego, no tematizada en su obra sino dispersa en la misma) se oriente en función de principios similares, lo cual respondería asimismo a una cierta exigencia epocal. Desde luego, en este plano de la filosofía de ambos autores es donde el *concepto* adquiere la carga positiva a la que aquí me he referido poco pero que no he querido dejar de mencionar: su utilidad precisamente radica en permitirnos apresar la realidad de un modo que nos deje predecirla, clasificarla y sobrevivirla, siempre que no se acabe cayendo en el peligro de la beatería de la cultura. En esto radica parte de la especificidad humana, previo paso (en términos orteguianos) por el ya citado ensimismamiento⁴⁸⁹ (pues entre la psicología humana y la animal, dirá James⁴⁹⁰, no existe un salto tan pronunciado como se ha tratado de apuntar en ocasiones, algo coherente con la base fisiológica del conocimiento y la vida a que apunté algunas páginas más arriba; tampoco los instintos de unos y otros se diferencian salvo porque los hombres los “disimulan”, pese a ser igual de numerosos e intensos⁴⁹¹); otra cuestión será el elevado número de deseos y cómo el intento por satisfacer los mismos, aunque sean superfluos para la supervivencia, suponen hallazgos que ayudan a facilitar ésta⁴⁹². Incluso podemos encontrar en James, *mutatis mutandi*, una cierta caracterización de lo

⁴⁸⁸ Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: «La enorme importancia de esta clase de conocimiento para la vida humana reside en que una experiencia que conoce a otra puede funcionar como su *representante*, no en ningún sentido “epistemológico” cuasi milagroso, sino en el sentido práctico y concreto de sustituirlo en operaciones físicas o mentales que nos lleven hasta sus términos asociados y sus resultados. Experimentar sobre nuestras ideas de la realidad nos ahorra el trabajo de hacerlo con las experiencias reales que estas representan. Las ideas forman sistemas interconectados que corresponden punto por punto con los sistemas que forman las realidades mismas; y si permitimos que un término ideal nos remita de forma sistemática a sus términos asociados, es posible que vayamos a parar al mismo término final al que nos habría llevado el término real correspondiente, en caso de que hubiéramos operado sobre el mundo real. Todo lo cual nos lleva a la cuestión general de la sustitución» (pp. 100-101).

⁴⁸⁹ «Cualquier ayuda en la anticipación de consecuencias es siempre una ganancia –dice James–, y siendo esta la clase de ayuda que nos ofrecen los conceptos abstractos es obvio que solo cumplen su cometido cuando volvemos a sumergirnos gracias a ellos en el mundo de los particulares, conservando aquellas consecuencias en la mente, y enriquecernos de este modo nuestra noción de los objetos originales.

Sin conceptos abstractos que nos ayuden a gestionar los particulares encontrados en la percepción, somos como hombres saltando a la pata coja. Cuando usamos conceptos además de particulares, nos convertimos en bípedos. Lanzamos nuestro concepto por delante, pescamos una consecuencia, enganchamos la cuerda a ella y extraemos una percepción, todo lo cual nos permite viajar dando saltos por la superficie de la vida, a mucha más velocidad de la que alcanzaríamos si simplemente tratáramos de abrirnos camino en la espesura de los particulares tal como la casualidad quiso que llovieran sobre nosotros. Los animales no tienen más remedio que hacer esto, pero los hombres sacan la cabeza por encima de esa espesura y respiran libremente en el aire conceptual superior» (*El significado de la verdad...*, op. cit., pp. 201-202).

⁴⁹⁰ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 728.

⁴⁹¹ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 739.

⁴⁹² Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 172. Por otra parte, James encuentra diferencias que no sé si un Ortega lector de los autores de la psicología de la Gestalt aceptaría sin más ni más; cf., por ejemplo, *Principios de psicología*, op. cit., p. 845, donde se afirma que los animales son incapaces de asociar ideas por similitud.

que desde una perspectiva orteguiana llamaríamos *alteración*, que el autor norteamericano organiza en base al concepto de *instinto*⁴⁹³ y que me parece que incluso puede extenderse a los niños⁴⁹⁴.

Si todo este excursus sobre la antropología ha tenido lugar ha sido para mostrar, no se olvide, la centralidad del individuo en el esquema de pensamiento orteguiano y jamesiano. Así, he vinculado el ensimismamiento, que es individual, con la también individual generación de ideas, que sólo en un ambiente *liberal* (en un sentido amplio que se explicitará más abajo, pero que puede entrecruzarse por cuanto va dicho aquí) pueden llegar a triunfar y devenir creencias. Naturalmente, será la también individual *imaginación* (que va de la mano de la *intuición* a que se refieren los pragmatistas según he indicado antes⁴⁹⁵) la que juegue aquí un papel determinante: la fantasía ya no es, como diría Ortega, la loca de la casa: el principal atributo humano será, precisamente, la enfermedad de la imaginación. En este sentido, el hombre es (y esto tiene consecuencias sociales y sociológicas según *El hombre y la gente*) un «animal fantástico» (OC X, 309).

10.1.2. La educación, el hábito, la vida y la revelación psicológica del yo.

Basta ver los planteamientos de Ortega tanto en *Vieja y nueva política* como en «Prospecto para la Liga de Educación Política Española» para percibir, sin ningún atisbo de duda, que la propuesta pedagógica en clave nacional que ha de auxiliar a la España vital tiene dos pilares de fondo (más allá de ese «democracia y España» como objetivo [OC I, 743] y de la justicia y la eficacia [OC I, 725] como medios): por una parte, el liberalismo; por otra, y de la mano de éste, la idea descendente de la educación. En ambos textos se evidencia la voluntad de unas élites –encabezadas, claro está, por el propio Ortega– para formar de nuevo a élites que, ahora sí, sean capaces de orientar la acción de las masas por la vía educativa. He aquí, entonces, que la educación resulta ser (esto es obvio) uno de los nexos entre la colectividad y el poder individual; y la propuesta orteguiana indudablemente encaja con los planteamientos jamesianos. Así, de una manera explícita señala James en las *Talks to Teachers* que «The renovation of nations begins always at the top, among the reflective members of the State, and spreads

⁴⁹³ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 864-865.

⁴⁹⁴ Como se ve en *Talks to Teachers*..., op. cit., p. 740, donde se apunta a la escasa capacidad para concentrar la atención de los pequeños frente a los numerosos estímulos que pueden distraerlos.

⁴⁹⁵ Sobre la centralidad de la imaginación en el pragmatismo, cf. Sara BARRENA, «El pragmatismo», en *Factótum*, 12, 2014, p. 15.

slowly outward and downward»⁴⁹⁶. Ello vuelve a apuntalar el trasfondo liberal de ambos autores como fuerza motora de todo su pensamiento. Asimismo, se concede por parte de ambos un potencial transformador a la educación en tanto que influyente en el sujeto de un modo que entronca con toda la obra de los dos: la educación dota de una mayor cantidad de ideas⁴⁹⁷ que –ya lo he señalado más arriba– permite la ubicación en nuevas perspectivas y, por ende, la dotación de nuevos sentidos ante una misma serie de elementos, papel propio de los genios (que no dejan de ser parte del grupo de los hombres egregios). Por supuesto, desde la perspectiva jamesiana la educación se comprende en sintonía con sus *Principios de psicología*, y en este sentido tiende ante todo a la adquisición de reacciones, la contención, o mejor habría que decir *inhibición*⁴⁹⁸, de impulsos (algo que también encontramos en Dewey, al menos según Putnam⁴⁹⁹) y a la adaptación de los mismos –de los *resortes*– a su medio físico y social⁵⁰⁰ (creo que resulta muy interesante poner en relación todas estas ideas con lo que señala Ortega sobre los caracteres individuales en el «Prólogo a la segunda edición» de *España invertebrada*, OC III, 424).

Ya que he abierto la cuestión de la educación, y siempre recordando que el interés de esta investigación radica en explicitar el *pathos* liberal desde el que se construye y que permite equiparar la filosofía de James con la de Ortega, es oportuno que realice algunas matizaciones que han de ser relevantes para lo que está por venir.

Aunque más adelante me detendré a conectar a Ortega con Dewey precisamente a propósito de la educación como principal nexo de unión entre ambos, es una cita del segundo la que quizá condensa mejor algunas de las tesis jamesianas sobre el particular: «El hábito no excluye el uso del pensamiento, pero determina los canales en los que éste opera. El pensamiento se oculta en los intersticios de los hábitos»⁵⁰¹. Y es que el hábito es, indudablemente, la noción central en la propuesta jamesiana cuando se trata de

⁴⁹⁶ William JAMES, *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 715.

⁴⁹⁷ Cf. *talks to Teachers...*, op. cit., pp. 794-795.

⁴⁹⁸ El papel de la inhibición en el pensamiento de James resulta, de nuevo, una de las más claras manifestaciones de la sistematicidad de su pensamiento. Así, tiene una presencia determinante tanto en el plano de la fisiología (cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 155-156), como en el educativo, siendo el papel del maestro la enseñanza de la contención de impulsos, tal y como he señalado en el cuerpo del texto (cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 729) –contención que puede deberse al hábito, cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 872–, y por supuesto en la definición del carácter de un hombre y sus consecuencias en aspectos como el religioso (cf., por ejemplo, *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 202 ss. Asimismo, se ha de vincular claramente con la forja de caracteres individuales, tal y como se aprecia en *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 816.

⁴⁹⁹ Cf. *La herencia del pragmatismo*, op. cit., pp. 262-263.

⁵⁰⁰ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 729-736.

⁵⁰¹ John DEWEY, *La opinión pública y sus problemas*, Madrid: Morata, 2004, p. 144.

abordar el asunto pedagógico. En este sentido, lo primero a destacar es una continuidad con todo su planteamiento general, a saber: el respaldo fisiológico del hábito debido a la plasticidad del cuerpo y, en particular, del cerebro⁵⁰².

La plasticidad a que me he referido tiene una interesante consecuencia para James, a saber:

La frase del doctor Carpenter de que *nuestro sistema nervioso tiende a formarse de acuerdo con el modo en que se ejercita habitualmente* expresa en pocas palabras la filosofía del hábito. Ahora llevemos a la vida humana algunas de las aplicaciones prácticas del principio. El primer resultado de esto es que *el hábito simplifica los movimientos requeridos para obtener un determinado resultado, los hace más exactos y disminuye la fatiga*.⁵⁰³

Aunque tendré ocasión de abordar el asunto desde una perspectiva sociológica al final de este capítulo, resulta muy interesante la factibilidad de relacionar esta propuesta (que encontramos también en los *Principios de psicología*⁵⁰⁴, emparentada precisamente con la maleabilidad del sistema nervioso) con lo que, desde un prisma colectivo, hacen los *usos* orteguianos: se trata de una habitualidad (desde luego, no conscientemente comprendida) que facilita la obtención de una serie de resultados acaso ahorrando pasos intermedios.

En relación con lo anterior, hay que destacar otro fenómeno de orden psicológico que James detecta y que, dependiendo precisamente del hábito y sus cualidades, tendrá una trascendencia decisiva en la formación de nuevas ideas:

...el hábito disminuye la atención consciente con que ejecutamos nuestros actos.

He aquí cómo podemos enunciar abstractamente lo anterior: Si la ejecución de un acto requiere una cadena, *A, B, C, D, E, F, G*, etc., de actos nerviosos sucesivos, en las primeras ejecuciones de este acto la voluntad consciente debe escoger cada uno de estos actos tomándolos de entre opciones equivocadas que tienden a presentarse; pronto, sin embargo, el hábito hace que cada acto haga comparecer a su sucesor apropiado sin que se le ofrezca ninguna alternativa, y sin recurrir a la voluntad consciente, hasta que por fin toda la cadena, *A, B, C, D, E, F, G*, cascabelea tan pronto como *A* ocurre, justamente como si *A* y el resto de la cadena estuvieran fundidos en una corriente continua.⁵⁰⁵

⁵⁰² Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 86-87.

⁵⁰³ *Principios de psicología*, op. cit., p. 92.

⁵⁰⁴ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 100-101.

⁵⁰⁵ *Principios de psicología*, op. cit., p. 94.

A estas alturas de la investigación resultará obvio en qué estoy pensando al leer esta serie de pasajes: en cómo el hábito –que se *inculca* en la escuela de forma intencionada y colectivamente de forma “inconsciente”, sin carga peyorativa aquí para el término– nos lleva indefectiblemente a continuar *de la forma que nos resulta habitual* los procesos de pensamiento y, por ende, a ver habitualmente las cosas de la misma manera y darles explicaciones análogas. Creo que corre más o menos en paralelo lo que Ortega ofrece como “definición” del hábito:

El hábito es aquella conducta que, por ser ejecutada con frecuencia, se automatiza en el individuo y se produce o funciona mecánicamente. Cuando esa conducta no es sólo frecuente en un individuo sino que son frecuentes los individuos que la frecuentan, tendríamos un uso acostumbrado (OC X, 269).

Sin embargo, lo que me gustaría destacar de cuanto hay aquí es, insisto en ello –y de ahí la maravillosa importancia de la cita de James sobre la de Ortega–, un *hábito* que puede *quebrarse* por diversos motivos (problemas que quedan sin responder, incongruencias entre dos o más secuencias habituales de pensamiento, etc.) y derivar en último término en la aparición de nuevas ideas que pueden devenir creencias fundamentales de una época posterior. E incluso dice más James en la misma página:

...no sólo hacemos involuntariamente la cosa correcta en el momento correcto, sino también la cosa incorrecta, siempre y cuando sea una cosa habitual. ¿Quién puede decir que no ha dado cuerda a su reloj al sacarlo de la bolsa del chaleco durante el día, o bien que no ha echado mano de su llavero al llegar a la puerta de la casa de un amigo? Mucha es la gente distraída que al ir a su cuarto para vestirse para ir a cenar se ha quitado sus prendas de vestir, una tras otra y finalmente se ha metido bajo las sábanas, simplemente porque tal ha sido el resultado final de los primeros movimientos que hizo en otras ocasiones.⁵⁰⁶

Así, el hábito (que no puede aislarse de la peculiaridad humana respecto a la *memoria*⁵⁰⁷) desde un punto de vista psicológico es emparentable a la *costumbre* (en el sentido del uso en el caso de Ortega; cf. OC X, 269) respecto a la colectiva comprensión de los fenómenos del mundo que, desde otra perspectiva (otra sociedad, otras creencias, etc.) pueden ser considerados como *erróneos* (otra forma de explicar esta caída en el “error” que no es disyuntiva respecto a la propuesta, aunque quizá sería más apropiado

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

⁵⁰⁷ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 869-870.

hablar de fallo en la funcionalidad de una creencia hasta entonces operativa, es mostrar cómo el intelecto da una mala interpretación de lo percibido precisamente por lo que ocupaba anteriormente su atención⁵⁰⁸). Naturalmente, el punto de vista liberal adoptado por los autores trabajados evitará en cierto modo esta clase de calificativos tal y como se señaló con anterioridad: «Es necesario mostrar que también los salvajes “tienen razón” para poder presumir de tener nosotros alguna», señalaba Ortega en un pasaje ya citado aquí (OC VI, 539).

Del hábito dirá también James (apoyando la expresión de Wellington) que es una suerte de *segunda naturaleza*, diez veces naturaleza⁵⁰⁹, que suprime en cierto modo lo puramente instintivo⁵¹⁰. En Ortega será la sociedad lo que ocupe ese lugar de *segunda naturaleza* (OC V, 344), aunque en los términos que he empleado aquí no parece del todo difícil emparentar ambas visiones. Y encontramos ahora un nexo de unión de bastante de lo dicho con un autor trabajado más arriba. Para James, insisto en ello, el hábito automatiza un elevado número de acciones de nuestra vida, liberándonos precisamente de tener que *pensar* en ellas y, por ende, ganando espacio para pensar cosas nuevas (lo cual encaja con la visión de la técnica en Ortega, OC X, 145.). Pues bien: este punto, que también se puede vincular –ya lo he dicho– con la sociología orteguiana, se organiza en base a dos máximas que James reconoce haber adoptado de Alexander Bain⁵¹¹, que es precisamente de quien –ya se ha señalado aquí– extrae Peirce (y asume en buena medida James) la noción de creencia. La sistematicidad de todo el planteamiento vuelve a manifestarse de una forma rotunda.

Si he hablado del hábito como inhibidor de instintos, parece oportuno dedicar una palabra a éstos. Ya he señalado que, para James, la cantidad de instintos que tiene un ser humano no es menor (es incluso mayor⁵¹²) ni de menos intensidad que los propios de un animal; la diferencia es que en el animal el acto instintivo responde –según James– al tipo reflejo general⁵¹³, lo cual me parece perfectamente traducible a la terminología orteguiana de la *alteración*. Asimismo, en el caso animal el instinto es –precisamente por tratarse de un tipo reflejo– *ciego*; la memoria dota al hombre de la percepción del fin del instinto *separadamente* del instinto mismo, lo que blindo frente a tal ceguera⁵¹⁴

⁵⁰⁸ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 625-626.

⁵⁰⁹ *Principios de psicología*, op. cit., p. 99. Cf. también *Talks to Teachers*, op. cit., p. 750.

⁵¹⁰ Cf. *Talks to Teacher...s*, op. cit., pp. 750-751.

⁵¹¹ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 751-752.

⁵¹² Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 869.

⁵¹³ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 864-865.

⁵¹⁴ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 869-870.

(aunque en ocasiones las *emociones* derivadas de la fisiología y, por ende, vinculadas al instinto, siguen presentes⁵¹⁵ de un modo que en Ortega encontramos maravillosamente expuesto en su fenomenología de la mirada, OC X, 215-216): ante la presencia de instintos contradictorios, la experiencia (que en este caso incluye la memoria⁵¹⁶, etc.) le ayuda a decidir entre uno u otro, lo que hace perder la naturaleza “instintiva” a un acto que era inicialmente de tal orden (merced, entre otras cosas, a la ley de transitoriedad de los instintos⁵¹⁷, que manifiesta la variación de estos). Aunque no de forma tan nítida como en el caso anterior, creo que es plausible vincular esta capacidad abstractiva y diferenciadora al plano del *ensimismamiento*.

Además de todo lo dicho, y como el lector intuye sin ningún atisbo de duda, es preciso aludir a la dimensión más individual tanto en la filosofía de Ortega como en la de James: la vida. La radicalidad de la misma en su sentido individual es uno de los hitos fundamentales de la obra orteguiana (por ejemplo, cf. OC VI, 47).

Es menos conocido –por no ser objeto explícito de su estudio, entre otras cosas– que esa misma radicalidad de la vida es puesta de manifiesto por James. Es meridianamente claro el paralelismo, por infradesarrollada y orientada a la psicología que esté la idea, en *La voluntad de creer* (transcribo la cita original, mucho más nítida que la traducción):

*The only form of thing that we directly encounter, the only experience that we concretely have, is our own personal life. The only complete category of our thinking, our professors of philosophy tell us, is the category of personality, every other category being one of the abstract elements of that.*⁵¹⁸

Es precisamente en esa “vida personal” en la que tratamos con *realidades* (no con universales o símbolos de la realidad, como sucede en el plano de la ciencia⁵¹⁹) y en la que tiene lugar todo cuanto nos acontece, también el origen y desarrollo del pensamiento⁵²⁰. Y este acontecer es otro rasgo característico de la vida individual jamesiano-orteguiana que encuentra un paralelo (o quizá habría que decir un

⁵¹⁵ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 914-915 y *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 734-735.

⁵¹⁶ Aunque no es este el lugar para detenerme en ello, es indudable la importancia que tanto James como Ortega conceden a la memoria (ese «culatazo que da la esperanza», OC V, 112), tanto a nivel meramente individual como en lo que tiene que ver con las creencias; cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 522.

⁵¹⁷ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 872-878.

⁵¹⁸ *The Will to Believe...*, op. cit., p. 327.

⁵¹⁹ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 372.

⁵²⁰ Cf. la presentación que hace del pragmatismo el ya citado Durkheim (cf. Emilio DURKHEIM, *Pragmatismo y sociología*, op. cit., pp. 42-43).

antecedente) en Bergson: es un ir haciéndose, realizar un proyecto de existencia (OC V, 124) que es permanente gerundio⁵²¹, y en consecuencia un constante estar en peligro (en James nos llevará a la persecución de respuestas religiosas⁵²²; en Ortega, el peligro como sustancia misma de la vida aparece en múltiples lugares, de forma muy clara en OC X, 148). Asimismo, este ser continuo dinamismo implica que la circunstancia que la rodea ha de variar, abriéndonos y cerrándonos puertas⁵²³ (entre otras cosas, por nuestras propias decisiones, asunto éste que abordaré enseguida al hablar de la ética).

Estos matices introductorios a la cuestión de la vida individual como realidad radical en ambos autores viene a cuento especialmente por cuanto la vida era –se recordará– lo apresado y reducido a esquema por el concepto; asunto que, ya lo anticipé, es decisivo en lo relativo al marco general del tema de esta investigación: el plano liberal desde el que se construyen estas filosofías.

A tenor de lo indicado, la relación entre vida y experiencia no puede ser más clara, en un sentido que explotarán muy bien Dewey⁵²⁴ y Rorty.

Además de lo indicado a propósito del carácter dinámico de la vida humana, y en estrecha conexión con ello, he de apuntar a otro hecho bien conocido: es una vida que se vive en función de unas circunstancias concretas que van variando con el transcurso de la vida de los sujetos (ya que no hay vivir general, en abstracto; OC V, 124). Esta afirmación, tan orteguiana, la encontramos también en Mannheim cuando señala oportunamente que su objeto de estudio (y ya se ha visto que éste es muy afín al mío) es

un proceso dinámico del hombre, en cuanto sus características surgen en el curso de su conducta concreta y en confrontación con problemas reales. Aun la conciencia de uno mismo no surge de una mera contemplación de su propio ser, sino de nuestras luchas con el mundo; es decir, en el curso del proceso que nos hace conscientes de nosotros mismos.⁵²⁵

Esto me ha de llevar a la apreciación de un elemento nuclear de esta investigación, a saber: la consideración del *yo*. Como en todos los casos, mi abordaje será absolutamente parcial de manera deliberada, con la mirada puesta en el objetivo concreto de esta tesis. No voy a enfocarlo, pues, desde puntos de vista que pudieran ser

⁵²¹ Cf. *Un universo pluralista...*, op. cit., pp. 166-167.

⁵²² Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., p. 124.

⁵²³ Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., p. 136.

⁵²⁴ Aunque de forma problemática, Browning encuentra un paralelo aquí entre Dewey y Ortega; cf. Douglas BROWNING, «Dewey and Ortega on the Starting Point», en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 34, No. 1 (Winter, 1998), p. 74.

⁵²⁵ *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 206.

fecundos, como el de la identidad personal⁵²⁶, sino desde el punto de vista de la ética (en el caso de Ortega, es en el plano de la vocación –punto de arranque de esta investigación– donde adquiere plenitud la concepción del *yo*).

Antes de entrar en ello, es preciso mostrar una cierta continuidad entre Ortega y James en cuanto a la revelación psicológica del *yo*: para ambos, es la última persona que se conoce merced al tacto y al choque con la realidad⁵²⁷, en buena medida en choque con lo *mío*⁵²⁸ (recuérdese mis anotaciones sobre la identidad o no entre el cuerpo y el *yo*). Es decir, la psicología jamesiana –en este caso, de origen claramente kantiano– es de una influencia difícilmente desdeñable en Ortega. Pero no es ese el *yo* al que me quiero referir para beneficio de mi propuesta: es el *yo* de la vocación –dicho en términos orteguianos– el que evidencia de mejor manera el sustrato liberal de la concepción de ambos autores y, de forma aún más clara y necesariamente relacionado con ello, el que abre la posibilidad a la existencia de héroes o genios. Me adentro en la cuestión sin más demora.

10.2. La ética.

Tal y como señalé en la «Introducción», fue un problema encontrado en la ética de Ortega la que motivó en última instancia la orientación general de esta tesis doctoral. El fruto de aquella investigación vio la luz en dos artículos, a los que me remito si se quiere apreciar un tratamiento por extenso de la cuestión⁵²⁹; ahora me limitaré simplemente a resumir de forma muy comprimida un par de aspectos del funcionamiento de la ética de Ortega que serán claves para la aproximación a James.

El concepto nuclear de la ética orteguiana, como es bien conocido, es el concepto de *vocación* (cf., por ejemplo, OC V, 298), esta suerte de llamada para elegir, de entre las opciones que el hombre tiene a cada momento (que siempre son limitadas, pero más de una: ahí radica nuestra inexorable libertad), la que le es más propia y es más adecuada a la circunstancia (cf. OC V, 86). En este sentido, una vida será *auténtica* (cf. OC V, 126 ss.) en la medida en que el individuo haya elegido siempre lo más propio de él, llegando pindáricamente a ser el que es. Esa vida auténtica, vocacional, es a la que

⁵²⁶ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 266.

⁵²⁷ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., 589-590.

⁵²⁸ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 745-746.

⁵²⁹ Cf. Rodolfo GUTIÉRREZ SIMÓN, «Sobre la interpretación del concepto orteguiano de “vocación”», en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 31, 2015, pp. 115-139; y «Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset», en *Daimon. Revista internacional de filosofía*, nº 69 (septiembre-diciembre), 2016, pp. 109-123.

cabe referir el *yo* que verdaderamente somos más allá del *yo* empírico (OC V, 126). Todo esto implica que no hay una norma ética universal al estilo deontológico-kantiano, pues cada individuo tiene una vocación que es sólo suya y que es sólo una (OC II, 526). Para su cumplimiento será necesario un ánimo, un carácter que el autor español denomina *magnanimidad* (OC IV, 200): el cumplimiento de la vocación siempre requerirá esfuerzo –ese esfuerzo que con tanto ahínco va a vincular con la vida noble propia de los hombres egregios, con la creatividad, con el lujo y derroche de vida, etc.–.

Una ética de estas características supone un paralelo con la razón histórica en la medida en que permitirá no sólo explicar lo que somos por lo que hemos sido, y también las posibilidades que tenemos delante como efecto de las que hemos elegido y desechado con anterioridad; sino también porque nos permite narrarnos a nosotros mismos lo que hemos ido siendo.

Pese a lo que dice Durkheim⁵³⁰, es indudable que existe una cierta moral y ética pragmatista más allá de Dewey, aunque –como ocurre, por cierto, con Ortega– no se encuentre explicitada en un tratado. Y aquí voy a abordar el asunto partiendo de la perspectiva de James según la cual es indudable también el papel decisivo de la *elección* para una adecuada comprensión de su sistema; un sistema en el que, de algún modo, parece que las elecciones adecuadas son las que llevan a encontrarnos con lo que llama «mi verdadero yo»⁵³¹, que a bote pronto suena tan próximo a las tesis orteguianas (por ejemplo, ese *yo* insustituible que no se ha de confundir con el que «asiente al 2-2=4», OC V, 222). Las referencias en este sentido son numerosísimas⁵³² y no es necesario detenerse pormenorizadamente sino en aquellos detalles que resulten esenciales para lo que trato de mostrar aquí. Por ello, me abstendré de entrar en interesantísimas investigaciones que podrían llevarse a cabo, como si la ética tal y como la propone Ortega puede traducirse a los términos de elecciones “vivas o muertas”, “forzosas o evitables” y “trascendentales o triviales” (*momentous*) tal y como propone James; es decir, si se trata de elecciones genuinas o no⁵³³.

⁵³⁰ Cf. Emilio DURKHEIM, *Pragmatismo y sociología*, op. cit., p. 99.

⁵³¹ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. XV. La expresión está tomada de *The Selected Letters of William James*, Boston: Godine, 1980, p. 109.

⁵³² Por mencionar sólo algunas (me detendré en una selección de las aquí incluidas), véase: *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 42, 51, 58, 60-61, 130, 140, 198 nota, 216, 225, 230-233, 237, 242-243, 247-249, 265-266; *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 134, 146-137, 143, 145, 162, 184, 194, 226-227, 364; *Pragmatismo...*, op. cit., p. 136; *Principios de psicología*, 230, 237, 247-248, 852-854, 995; *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 757, 768, 810, 818; *Un universo pluralista...*, op. cit., 23; etc.

⁵³³ Cf. *La voluntad de creer...* op. cit., p. 42.

Sí es importante para mis intereses destacar que en James, tal y como ocurría con Ortega, las elecciones (indudablemente para él, el campo de la Ética⁵³⁴) a tomar implican una cierta ceguera *a priori* (Ortega explicita claramente que el sí mismo sólo obtiene plena aclaración *a posteriori*, sufrimiento y goce mediante; cf. OC V, 130 ss.; sufrimiento y goce, o mejor, *placer* y *dolor* que James señala como motivos para la acción comprensibles y razonables⁵³⁵, aunque no sean –según *La voluntad de creer*– los únicos criterios que podemos tomar en serio cuando se trata de elegir⁵³⁶): carecemos de nada parecido a pruebas lógicas para tomar nuestra decisión, y ambos legitiman en cierto modo todo eso que no es la lógica⁵³⁷ pero sí parte de la vida que se reivindicó más arriba en este texto. Esto, claro está, nos mantiene sumergidos en el ámbito de la libertad que tan claramente quedó “impuesta” al hombre desde la perspectiva orteguiana.

Más interesante aún es un hecho que en el caso de Ortega se aprecia muy claramente y en el de James quizá no tanto (y esto debe tenerlo presente el lector en todo momento: las consideraciones de James que extraigo aquí las vierte originalmente sobre el asunto religioso, pero la probada sistematicidad de su planteamiento me faculta para extenderlo a otros ámbitos). He señalado ya que la ética de Ortega, basándose en términos como *autenticidad* y *magnanimidad*, huye de planteamientos categóricos kantianos en los que una ley adopta carácter universal:

...es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral (OC II, 524).

Así pues, cada individuo es su propia vara de medir⁵³⁸. Lo propio ocurre en la filosofía de James⁵³⁹: la circunstancia en que un sujeto se mueve es la que determina

⁵³⁴ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 230.

⁵³⁵ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 995.

⁵³⁶ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 227-228.

⁵³⁷ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 58 y 60-61. Sobre el carácter *a posteriori* del conocimiento moral, *Ibidem*, pp. 248-249.

⁵³⁸ En la misma línea que Ortega y James, como siempre, está Mannheim, quien afirma de forma rotunda: «...desde nuestro punto de vista, una actitud ética carece de validez si se orienta según normas a las que no puede sujetarse la acción en determinado ambiente histórico, aun con las mejores intenciones. No es válida si la acción inmoral del individuo no puede ya concebirse como fruto de su propia transgresión personal, sino que es menester atribuirle a la obligación impuesta por una serie de axiomas morales cuyos fundamentos son erróneos [...] Por lo tanto, una teoría será errónea cuando, en determinada situación práctica, aplica conceptos y categorías que, si se les tomara en serio, impedirían que el hombre se

qué ha de ser o hacer⁵⁴⁰ («una filosofía adecuada en este sentido para Bismarck será casi con toda certeza inadecuada para un lánguido poeta», dice en *La voluntad de creer*⁵⁴¹, abriendo con ello claramente el campo a la creatividad propia del individuo; y esto entronca fácilmente con una idea ya expuesta aquí en relación con la verdad según Ortega, lo que no deja de mostrar cierta sistematicidad: de nada sirve la verdad de Einstein al lejano Galileo, cf. VIII, 333), llegando incluso el autor norteamericano a advertir la necesidad de acción de ciertas personas de moral dudosa (*a few unrighteous ones*) para poner las cosas en marcha cuando nadie da un paso al frente⁵⁴²... en términos muy similares a *magnanimidad*, como «*great-souled*» (que viene a significar lo mismo: de alma grande⁵⁴³; y que, dado que tendrá que ver con el heroísmo lo menciono, Carlyle emplea diecisiete veces en *Los héroes*, lo que me lleva a dudar que sea una mera casualidad, si bien ya en el capítulo 6 del *Leviatán* de Hobbes tenemos ideas similares – incluso enfrentando la *magnanimidad* a la *pusilanimidad*).

A la luz de todo esto, es muy difícil no pensar en el San Mauricio que nos presenta Ortega en «Muerte y resurrección» (OC II, 283-288) cuando leemos a James las siguientes palabras sobre un tema –el heroísmo– sobre el que habré de volver más adelante en este capítulo:

En el heroísmo percibimos que se oculta el supremo misterio de la vida. No toleramos a nadie que no tenga capacidad para el heroísmo en algún aspecto. Por otra parte, no nos importan las debilidades de un hombre si está deseoso de arriesgarse hasta la muerte y aún más, si la padece heroicamente en la causa que ha elegido; este hecho lo consagrará para siempre. Aunque sea inferior a nosotros en este o en otro aspecto, cuando nosotros, sin embargo, nos aferramos a la vida y él puede “lanzarla como una flor”, como si no le importase nada, lo consideramos nuestro superior en el más profundo sentido. Cada uno de nosotros siente personalmente que la indiferencia magnánima hacia la vida [*high-hearted indifference to life*] expiaría todos sus defectos.⁵⁴⁴

acomodara a aquella etapa histórica. Las normas, los modos de pensar y las teorías anticuadas e inaplicables probablemente degenerarán en ideologías cuya función consistirá en ocultar el verdadero sentido de la conducta más bien que en revelarlo» (*Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 129-130).

⁵³⁹ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 225.

⁵⁴⁰ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 364.

⁵⁴¹ *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 130.

⁵⁴² Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 140. En el original, p. 99.

⁵⁴³ Así, James caracteriza a los individuos de “alma grande” como aquellos que son «beligerantes ante los altibajos de su destino» (*Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 15; en el original, p. 24). En relación con un plano religioso, puede verse su caracterización de la *magnanimidad* en la misma obra, p. 204 (en el original, aparece la expresión «*Magnanimities once imposible*», p. 216); véase también la página 216, en el original p. 229.

⁵⁴⁴ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 274. En el original, p. 288.

Supone una gran aproximación a mi tesis en este punto una idea que James expresa de forma clara y que, en cierto modo, Ortega no contradiría:

...por lo que respecta a la pregunta casuística [la interesada por la medida de los diversos bienes y males reconocidos por los hombres, a fin de que el filósofo pueda ordenarlos], la ciencia ética es exactamente igual a la ciencia física, y lejos de ser deducible enteramente de principios abstractos, debe esperar a que llegue el momento adecuado y estar dispuesta a revisar día a día sus conclusiones. En ambas ciencias, por supuesto, la presunción es siempre que las opiniones vulgarmente aceptadas son verdaderas y que el orden casuístico correcto es el avalado por la opinión pública [*public opinion*]; y sin duda sería una locura tan grande en ética como en física que alguno de nosotros quisiera ir por su cuenta y perseguir la originalidad. De vez en cuando, sin embargo, nace alguien con el derecho a ser original y su pensamiento o su acción revolucionaria puede dar frutos. Esta persona podría reemplazar las viejas “leyes de la naturaleza” por otras mejores; rompiendo en cierto modo las viejas reglas morales que rigen en un lugar determinado, podría propiciar un estado total de cosas más ideal que el que habría resultado del mantenimiento de las reglas.⁵⁴⁵

Esta cita pone de manifiesto que, como ocurre en ciencia, *también los ideales son un producto histórico* susceptible de caer. La objetividad que Ortega señala en los valores –si se me permite esta verdaderamente débil equiparación entre ideal⁵⁴⁶ y valor que en James es aceptable⁵⁴⁷– no implica estancamiento ni eternidad: puede venir alguien con un nuevo descubrimiento (pues para Ortega los valores se descubren en cierto momento, gracias a una determinada *sensibilidad*, etc.; cf. OC III, 549; lo mismo sucede para Mannheim⁵⁴⁸) que lo rompa⁵⁴⁹; en el caso de James, vuelve a ser un punto de entrada al pluralismo que ha de acompañar a toda concepción liberal del mundo⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 247; en el original, p. 208.

⁵⁴⁶ Sobre el ideal he de decir que encuentro nuevamente una similar concepción entre los dos autores en la medida en que no deja de ser una abstracción que, de hecho, en la vida real no se da; cf., por ejemplo, OC II, 277. En James, cf. *El significado de la verdad...*, op. cit., p. 121. En el caso de James, la abstracción se debe a un motivo práctico de forma muy clara; cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 728-729.

⁵⁴⁷ En su caso, por ejemplo, son los *ideales* aquellos que son jerarquizables, aunque desde luego no del modo en que Ortega jerarquiza los valores. Cf. *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, OC III, 546 ss.; y, por parte de James, *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 240-243.

⁵⁴⁸ Cf. *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 115-116.

⁵⁴⁹ Sobre la objetividad y los valores desde el prisma pragmatista, cf. Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., pp. 171-173.

⁵⁵⁰ Véase lo que dice en *La voluntad de creer*: «...el filósofo que pretende saber qué ideal debería estar en lo más alto y qué ideal debería estar subordinado se verá en la necesidad de remitir este *deber* a la constitución *de facto* de alguna conciencia existente, tomada como uno de los datos del universo, más allá del cual no podrá dar un solo paso como filósofo ético. Esta conciencia hará bueno un ideal por sentirlo de este modo, y malo a otro por sentirlo también así. ¿Y qué conciencia particular del universo puede

(Joas se refiere a la constitución intersubjetiva de los valores en relación a esta misma temática⁵⁵¹). Es, pues, desde el plano de la ética desde el que mejor se comprende el surgimiento de los genios o de los héroes; y a ello se añade la tesis liberal: su triunfo depende en buena medida de una cierta tolerancia a su idea, sea política, científica o artística. Es generalmente *contra* lo establecido como el héroe o el genio se manifiesta; y desde la filosofía de Ortega y de James, lo hará en cumplimiento de un mandato ético personal e intransferible, alejado de las normas universales a las que solemos asociar la ética. En ambos casos, el cumplimiento de esa llamada es su definición de *felicidad*⁵⁵² y requiere indudablemente un esfuerzo que no deja de ser, por cierto, incluso deseado frente a una felicidad meramente pasiva⁵⁵³; en términos de Ortega, es un «esfuerzo deportivo», a diferencia del mero «esfuerzo puro» que sólo lleva a la melancolía (OC II, 664).

Ni que decir tiene que, desde el punto de vista de estos autores y de otros afines (sí: de nuevo pienso en Mannheim), todas estas explicaciones pueden traducirse a términos sociológicos como un intento por dotar de *sentido*, a través de una perspectiva ética, a las acciones de los sujetos⁵⁵⁴.

10.2.1. El amor.

No cabe duda de que, para Ortega, el campo general del amor, tal y como lo trata en sus *Estudios sobre el amor* (OC V, 451-524), es el campo más obvio de elección individual («El corazón, máquina de preferir o desdeñar», señala en «La elección en amor», OC V, 499) operando de una manera análoga a su propuesta ética. Y es interesante notar que también en James encontramos pasajes que, de forma absolutamente carente de sistematicidad (normalmente, a modo de meros ejemplos), recuperan ideas puramente orteguianas sobre el particular⁵⁵⁵. Sabiendo ahora, por lo dicho en las líneas previas a este párrafo, que la elección se integra en el sistema general

disfrutar de la prerrogativa de obligar a las demás a conformarse a una regla que él mismo establece?» (op. cit., pp. 233-234). Cf. también José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., p. 31. Me parece muy interesante que autores neopragmatistas como Putnam consideren los valores como condición de posibilidad de las investigaciones éticas; cf. *La herencia del pragmatismo*, op. cit., pp. 185-189.

⁵⁵¹ Hans JOAS, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, op. cit., p. 98.

⁵⁵² Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 137 y OC VII, 549.

⁵⁵³ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 226-227.

⁵⁵⁴ Cf. Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 58-59.

⁵⁵⁵ Además de los pasajes que se encuentran en el cuerpo del texto, James incluye en los *Principios de psicología*, op. cit., pp. 995 ss. una teoría psicológica del impulso amoroso y sexual que merece ser tomada en consideración.

jamesiano, es sencillo comprender que los ejemplos pueden no ser sólo eso, sino encubrir de nuevo un sistema perfectamente diseñado.

¿A qué viene este extraño excursus por el tema amoroso, cuando parece que está suficientemente clara la cuestión de la elección? Viene a que los ejemplos amorosos de James permiten vincular el amor con las *creencias*; y, habida cuenta de la estructura electiva del amor, vemos que su ética y su propuesta sobre las creencias forman nuevamente parte de un todo que (he aquí lo interesante) vuelve a estar sustentado por una concepción liberal. Naturalmente, considero que Ortega se encuentra en una posición similar que el lector reconocerá fácilmente aunque no la explicita en un primer intento (tras tantas páginas) por ahorrar espacio.

El pasaje de James que me ha puesto sobre la pista de cuanto acabo de afirmar es este:

La imaginación ontológica humana es así; y así es también el convencimiento que origina. Sentimos seres indescriptibles con una intensidad semejante a la de una alucinación. Determinan nuestra actividad vital tan decisivamente como la actitud vital de los enamorados está determinada por la sensación habitual, que los hechiza, de que el otro ser está en el mundo. Un enamorado tiene este sentido constante del ser de su ídolo amoroso, incluso cuando su atención se dirige hacia otros temas y ya no se representa sus facciones. Él no la puede olvidar, ella le afecta totalmente, sin interrupción.⁵⁵⁶

Más allá del evidente símil con conocidos pasajes de los *Estudios sobre el amor*, resulta notorio que la caracterización del sentimiento hacia la amada (en este caso), esa afectación total, es muy fácil de emparentar con la manera en que una creencia o un sistema de creencias nos sumergen y empapan toda nuestra visión del mundo circundante. De una forma no consciente –o no explícita–, la muda realidad se ve transformada por la interpretación que de ella damos; y dicha interpretación tanto puede realizarse desde la creencia como desde el enamoramiento. Naturalmente, las creencias fundamentales de una época (esta es una afirmación que mantengo desde la solidez del sentido común) determina muy claramente las formas amatorias de la misma; pero, como ocurre con los demás elementos de los sistemas jamesiano y orteguiano... ¿acaso no puede surgir el *nuevo* amante que acabe generando un modo propio de amar que acabe convirtiéndose en el modelo establecido? E incluso es posible ir más allá: el amor puede darse súbitamente, como una conversión, y su duración en el tiempo nunca está

⁵⁵⁶ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 65.

garantizado en la medida en que puede desvanecerse⁵⁵⁷ (no por voluntad, aunque sí por otras vías como la aparición de un nuevo objeto amoroso⁵⁵⁸).

La cuestión puede estirarse aún un poco más. Si se avanza en *Las variedades de la experiencia religiosa*, el lector se encuentra con las siguientes palabras:

Resulta notorio que los hechos sean compatibles con comentarios emocionales opuestos, ya que el mismo hecho inspirará sentimientos completamente diferentes en personas diferentes y en diferentes momentos en las mismas personas. No existe conexión alguna deducible racionalmente entre cualquier hecho exterior y los sentimientos que pueda provocar; éstos tienen su fuente en otra esfera de la existencia, en la región instintiva y espiritual del ser humano. Imaginaos, si podéis, privados súbitamente de todas las emociones que ahora os inspira el mundo, e intentad imaginarlo *tal como es*, puramente, solo, sin vuestro comentario favorable o desfavorable, esperanzado o aprensivo. Casi os será imposible percibir tal situación de negatividad y muerte, ninguna parcela del universo tendría entonces mayor importancia que otra, y las cosas sagradas y los acontecimientos diversos carecerían de importancia, carácter, expresión o perspectiva. Cualquier valor, interés o sentido que otorguemos a nuestros respectivos mundos son simples presentes de la mente del espectador. La pasión amorosa es el ejemplo más extremo y familiar de este hecho: si ocurre, ocurre, y si no ocurre ningún proceso de razonamiento puede suscitarla; transforma el valor de la criatura amada como la salida del sol transforma el Mont-Blanc de un gris cadavérico en un rosa fascinante, y pone al mundo entero en una nueva armonía, proporcionando a la vida una efusión nueva. Lo mismo ocurre con el miedo, la indignación, los celos, la ambición, la veneración. Si se presentan la vida cambia, y que existan o no depende casi siempre de condiciones ideológicas, a menudo inorgánicas. Y así como el interés excitado que despiertan estas pasiones en el mundo es nuestra contribución al mismo, también las mismas pasiones son *regalos* de fuentes ora superiores ora inferiores, pero siempre ilógicas y fuera de nuestro control.⁵⁵⁹

A estas alturas no considero necesario volver a transcribir la cita de *El tema de nuestro tiempo* (OC III, 613), una de las piedras angulares de este trabajo, en que se sostiene exactamente la misma idea: cómo un mismo paisaje o fenómeno puede contemplarse de maneras absolutamente diferentes en función del *punto de vista*. ¿Hay algo más transformador de una perspectiva que el enamoramiento? ¿No explica eso mejor que cosa alguna la estupidez en que el enamorado se sumerge y que, invisible para él, está cargada de un sentido que el resto de la humanidad entiende como idiotez

⁵⁵⁷ Cf. estos planteamientos con *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 196.

⁵⁵⁸ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 821.

⁵⁵⁹ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 120-121.

transitoria? Pero, retomando temas ya abiertos y que se cerrarán más abajo, ¿no es *tan real* la perspectiva del enamorado, y por ende tan necesitada de ser comprendida por el que no se encuentra en ese estado, como la de éste?

Baste con esa pregunta para cerrar este ejemplo, de nuevo, de sistematicidad y necesidad de liberalismo. Vuelvo al tema de la ética en Ortega y James de forma explícita.

10.2.2. El carácter.

Aunque he de pasar de puntillas por la cuestión, es sumamente relevante que me refiera a un concepto que ha salido aquí y allá en las últimas páginas, y del cual puede hacerse un uso relativo al plano de la ética: el concepto de *carácter* (al que Ortega alude aquí y allá, a veces de forma enigmática como en *España invertebrada*, OC III, 424; y otras de manera más precisa, como cuando lo define en «El sentido histórico de la teoría de Einstein» –apéndice a *El tema de nuestro tiempo*– como la manera de reaccionar a lo exterior que tiene un hombre, OC II, 647; o, de forma coherente aunque distinta, cuando dice que «Carácter quiere decir manera de ser y principalmente manera de ser de los actos de una voluntad», OC VII, 149).

Resulta plenamente significativo que James toma la noción de *carácter* de un autor que, como se ha visto, es determinante para esta investigación: Mill. No deja de ser una concepción del carácter de cierto perfil aristotélico (en la medida en que se trata de un conjunto de tendencias que, por hábito, operan en el individuo de forma definida) que encaja con la aristotélica ética de Ortega y con la posibilidad de educar las reacciones frente al mundo exterior a las que me he referido en el párrafo anterior. Eso sí, James le añade, como siempre, un sustrato psicológico: el cerebro *se amolda*, por medio del hábito, a la toma casi automática de ciertas determinaciones⁵⁶⁰ (en otro lugar dirá, coherentemente, que «'Types of character' in short are largely types of association»⁵⁶¹). Todo es, pues, coherente con cuanto he venido indicando aquí y, de nuevo, permite un paralelismo (en este caso, más parcial que en otras ocasiones) entre los autores que estoy trabajando. A ello ha de unirse la obvia relación entre carácter y formación (especialmente por vía educativa) a que ya me he referido; y no ha de dejarse de lado el esfuerzo, que he tematizado también desde el punto de vista de Ortega.

⁵⁶⁰ Sobre todo esto, cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 102-103.

⁵⁶¹ William JAMES, *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 765.

10.2.3. La nobleza.

Creo que es en este plano en el que mayor significación puede tener una referencia a la manera que Ortega tiene de comprender la *nobleza* en partes significativas de su obra. En *La rebelión de las masas* la cuestión estaba clara: la nobleza iba vinculada al esfuerzo, al *noblesse oblige* (OC IV, 412). Se trata de una dimensión, pues, de marcado carácter ético que tiene que ver con el individuo y que ya he mencionado más arriba. Si vuelvo entonces a traer el asunto a colación es para mostrar cómo James, imbuido de un mismo espíritu y de una similar filosofía en estos planos (va chocando ya esa diferencia absolutamente total entre el Ortega que conocemos y el hipotético pensador de medios-fines que se supone que es James), emplea la idea de una manera muy similar: alejada la nobleza del título o del poder, la encontramos de forma muy clara en el soldado «absolutamente desprendido, poseedor nada más que de su vida y deseoso de ofrecerla cuando la causa lo solicita; constituye el representante de la completa libertad hacia los ideales» al que glorificamos⁵⁶². Que me refiera específicamente al pequeño matiz de la nobleza tiene sentido en la medida en que –como es natural– ella será uno de los rasgos característicos del héroe, tal y como ocurre en el imaginario popular, y ya Carlyle (el Carlyle que fue leído tanto por James como por Ortega) advirtió dicho rasgo de forma explícita⁵⁶³. De nuevo, sistema y *pathos* común.

Es preciso cerrar este brevísimo epígrafe, como he intentado hacer con los anteriores, abriendo las puertas a los siguientes. Así, acabo de referirme a la cuestión del heroísmo, que será un asunto ineludible a trabajar más abajo. Sin embargo, comprender qué es el héroe y qué hace es una tarea que no sólo debe llevarse a cabo desde la parcial visión de la individualidad que he ofrecido aquí: es necesario también que me refiera, e incluso es preciso que lo haga antes, al correlato que es la sociedad. Una sociedad que, dicho sea de paso, está muy presente en la ética de nuestros autores. En el caso de Ortega, la sociedad es parte de la circunstancia del individuo y, por ende, un factor decisivo en la determinación de la vocación de los sujetos (ese «pie forzado» ante el que nos encontramos ineludiblemente, OC V, 86). En el caso de James, la cuestión varía ligeramente: lo que se desprende de sus textos *inequívocamente* es que la visión que se tiene del pragmatismo como un relativismo que nos autoriza a hacer lo que nos venga en gana es rotundamente falsa. Y es que de la ética que levemente he reconstruido aquí

⁵⁶² *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 241.

⁵⁶³ Cf. Tomás CARLYLE, *Los héroes*, op. cit., pp. 85 y 184.

se desprende algo esencial (máxime en una tesis, como esta, acerca del liberalismo): el papel de los otros, con los que he de contar⁵⁶⁴. Esos otros que forman la sociedad en que vivo o las sociedades con que el individuo interactúa y que tan decisivos serán en la deriva rortyana de estas cuestiones⁵⁶⁵. Y es que, como dice James, la evolución social va a depender precisamente del choque entre estos dos polos, el individual y el entorno social que aceptará o rechazará tanto al individuo mismo como a sus dones⁵⁶⁶.

10.3. La sociedad.

Desde todo punto de vista, tratar de abordar en su totalidad la cuestión de la sociedad y de lo social (habría incluso que hablar de la sociología⁵⁶⁷) en Ortega y James es un imposible para una investigación como la presente. El tema es de una magnitud superlativa y, por ende, en modo alguno es tal mi propósito. Lo que voy a hacer, pues, es ceñirme al método empleado hasta aquí: destacar aquellos aspectos de la cuestión que sobresalgan para la doble labor que estoy llevando a cabo, esto es, evidenciar el paralelismo entre Ortega y James y, más importante, destacar que el liberalismo de base en ambos es lo que permite establecer tal paralelismo. Todo ello cuando, siguiendo a Weber (y cuanto he venido indicando aquí), lo relativo a la sociedad y más específicamente con el estudio de ésta (lo que llamaremos de forma laxa por ahora *sociología*), es lo que va a determinar el significado de las acciones individuales:

“Acción” como orientación significativamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales* [...] Ahora bien, la captación de la *conexión de sentido* de la acción es cabalmente el objeto de la sociología (tal como aquí la entendemos; y también de la historia).⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 216.

⁵⁶⁵ Véase la breve pero clarísima explicación de Ramón del Castillo sobre este asunto, al que he de regresar: «...nada puede servir para justificar nuestras creencias y nuestras normas, nada hay a lo que apelar excepto la consideración que nos debemos los unos a los otros, un compromiso mutuo condicionado por la experiencia pasada que tengamos y por las expectativas que abriguemos» (Ramón DEL CASTILLO, *Rorty y el giro pragmático*, Barcelona: Batiscafo, 2015, p. 22).

⁵⁶⁶ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 270.

⁵⁶⁷ Aunque habrá ocasión de volver a sacar el tema, resulta fascinante que la concepción orteguiana de la sociología no haya sido tomada del todo en consideración en la sociología española actual. Desde luego, ha habido estudios más o menos recientes sobre lo social en Ortega (por ejemplo, María Isabel FERREIRO LAVEDÁN, *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002; y podríamos incluir en esta categoría el tercero de los libros que conforman la trilogía de Graham a que ya me he referido aquí en muchas ocasiones: John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Postmodernism and Interdisciplinarity*, Columbia and London: University of Missouri Press, 2001); sin embargo, las aproximaciones a su sociología resultan, insisto, llamativamente escasas para lo interesante que es el tema.

⁵⁶⁸ Max WEBER, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 139.

Que sociología, historia y –podemos, con Graham⁵⁶⁹ y con Marías⁵⁷⁰, añadirla– filosofía son tres disciplinas absolutamente interdependientes en el planteamiento orteguiano, como también lo son para Weber, es algo que no puede dejarse de admitir; y, aunque no cabe hablar de “epigonismo” (según Graham), en estas disciplinas existen interesantes conexiones entre el pensamiento orteguiano y el norteamericano aquí analizado⁵⁷¹.

De la concepción orteguiana de la sociedad (cuyas definiciones son numerosísimas en su obra, desde la mera *cooperación*, OC II, 99, a la relación entre cooperación y lucha, OC II, 766, etc.; y, desde otro punto de vista, como un sistema de usos, OC X, 115, etc.) me interesa destacar, dicho tan resumidamente como es menester aquí, sólo unas pocas ideas. En primer lugar, la vertebración de la misma en base a una *tensión* (quizá habría que decir, siguiendo al propio autor, *unidad dinámica*), inseparable en el caso de una sociedad sana de la existencia de cierta *elasticidad* (la «elasticidad social» a que se refiere, por ejemplo, en *España invertebrada*, OC III, 460). Esta tensión puede darse (o mejor, debe hacerlo) en una doble dimensión: por una parte (en textos como *La rebelión de las masas*, OC IV, 377 ss.), entre las minorías egregias directoras y las masas dirigidas (que se han de comportar ejemplar y dócilmente, respectivamente, OC III, 492); pero también entre las generaciones que conforman lo que Marías ha denominado una época mínima⁵⁷², especialmente las dos generaciones en las que se juega todo: la de los individuos que ostentan el poder público en cualquiera de sus dimensiones y no sólo política (45-60 años) y la de los individuos que han de sucederlos, ya sea de forma cumulativa o rupturista (30-35 años). Todos estos son hitos bien conocidos de la obra orteguiana y, por ende, me limito a enunciarlos.

Es también absolutamente decisivo que me refiera al hecho de que el hombre *nace* en sociedad, de modo que el mundo *humano* es previo para él al mundo animal o de cualquier otra índole (OC X, 206). En esta línea, es esencial que destaque la relación entre el mundo y la sociedad en tanto en cuanto por medio de la comunicación ésta determina en buena medida la constitución de aquél (la “objetividad del mundo” es, pues, fruto del diálogo, tesis que ya se ha señalado aquí, cf. OC X, 208). Para que esto sea posible es esencial la constitutiva apertura recíproca del individuo a la *con-vivencia*

⁵⁶⁹ Cf. John T. GRAHAM, *Theory of History...*, op. cit., p. 265.

⁵⁷⁰ Cf. Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 30.

⁵⁷¹ John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit., p. XXI.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 52.

con el otro (OC X, 207 ss.); tesis todas estas que corren en paralelo a algunas propuestas, por ejemplo, de Mead⁵⁷³. Asimismo, Marías ha destacado muy adecuadamente la relación entre la *sociedad* y las *vigencias*; aunque con lo que va dicho hasta aquí la relación podría estar suficientemente clara, la cita de Marías resulta irresistible por su capacidad sintética:

Lo importante es advertir la constante relación recíproca entre la vida individual y la colectiva, la función que la primera tiene en la génesis de cualquier vigencia, pero su insuficiencia, es decir, la necesidad de que la acción individual se “socialice” para que la vigencia llegue a nacer. Pero esto quiere decir que una vigencia supone *otras*, que no es posible su constitución más que dentro de una sociedad, o sea, de un repertorio de vigencias relativamente variables y que parcialmente se suceden. Toda vigencia deriva su vigor del resto de las vigencias imperantes; por eso la energía de todas ellas depende de la solidez del sistema general de las vigencias; no del grado de “socialización” de una estructura social – esto es otra cosa–, sino del grado de *sociabilidad*.⁵⁷⁴

En el caso de James, las alusiones a la sociedad en sentido general son inicialmente menos interesantes y acaso menos explícitas, en particular en el *corpus* de textos que estoy tomando en consideración y que son los que considero más pertinentes para orientar esta investigación. Sin embargo, entiendo que el prologuista de los *Principios de psicología*, George A. Miller, no está del todo atinado al indicar que James ofrece planteamientos limitados acerca de estas cuestiones o que no toma en consideración aspectos como la verdad en tanto que compartida socialmente –se centraría sólo en la verdad “para el individuo”–: según dicho prologuista, es la Escuela de Chicago la que en todo caso desarrollaría los planteamientos jamesianos⁵⁷⁵. A mi manera de ver, lo que quizá no esté explicitado no puede en modo alguno considerarse como inexistente (Alcoriza señala adecuadamente la vertiente social de *toda* la corriente pragmatista de Peirce a Dewey al menos⁵⁷⁶), y resulta particularmente interesante que la concepción del hábito como el volante enorme de la sociedad (cita de los *Principios*⁵⁷⁷ que Miller explícitamente menciona) resulta una idea muy sugerente para emparentarla con una filosofía inequívocamente de orden social-sociológico como es la que ofrece

⁵⁷³ George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., pp. 356-357.

⁵⁷⁴ Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 115.

⁵⁷⁵ Cf. George A. MILLER, «Introducción», en William JAMES, *Principios de psicología*, op. cit., pp. XIX-XX.

⁵⁷⁶ Cf. Javier ALCORIZA, «Implicaciones del pragmatismo de Charles S. Peirce y William James», en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 22, 2001, p. 118.

⁵⁷⁷ *Principios de psicología*, op. cit., p. 99.

Ortega en *El hombre y la gente*. Todo ello sin perder de vista que James es un autor indudablemente individualista (incluso en el plano de la investigación de la verdad, por ejemplo, si se compara con Peirce, como bien ha señalado Cheryl Misak en un texto reciente⁵⁷⁸), y sin que haya que confundir esta aplicación social de su pensamiento con la tesis (también cierta) de que el *yo* jamesiano es sin duda un *yo social*⁵⁷⁹. Dicho esto, procedo como siempre a seleccionar los elementos que me interesa destacar para el desarrollo de mi investigación.

Naturalmente, la *tensión* como un elemento necesario de toda sociedad es un elemento constitutivo de la misma para el pensador americano (¿podría vincularse con su psicología del conflicto?⁵⁸⁰), aunque en principio de una manera no del todo coincidente con la división orteguiana en los dos grupos señalados (minorías y mayorías, por emplear términos laxos). El planteamiento de esta tensión, pues, ha lugar en su obra en términos de pares antagónicos como «los agresivos» y «los pasivos» por cuanto una sociedad compuesta sólo por los primeros se destruiría a sí misma⁵⁸¹. Sin embargo, esto es demasiado poco para engarzar la postura jamesiana con la orteguiana.

A propósito de la tensión dentro de la sociedad como algo necesario para su fortalecimiento, creo que es oportuno referirme acaso de pasada a la tensión máxima que es la *guerra*. Como se sabe, en Ortega encontramos una cierta reivindicación de la misma no por cuanto tiene de violencia, sino por el derroche de vida que implica y por su capacidad precisamente de fluidificar el hierático Estado (cf. OC III, 50): no deja de ser, como menciona en el «Prólogo a la segunda edición» de *España invertebrada* «una función natural del organismo humano, para la cual se halla éste prevenido» (OC III, 426; cf. también el segundo capítulo de la «Primera parte», OC III, 441-445, con crítica a Spencer incluida); tampoco puedo dejar de remitirme a los pasajes de «Notas del vago estío» que llevan por primera parte del título «Ideas de los castillos» (OC II, 541-554), y eso por no mencionar la guerra como guía para la comprensión de la historia (cf. «La interpretación bélica de la historia», OC II, 633-643 y algunos pasajes muy afines de Mannheim⁵⁸²). Del mismo modo, si pensamos en autores como Unamuno, vemos en la

⁵⁷⁸ Cheryl MISAK, *The American Pragmatists*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 58.

⁵⁷⁹ Ángel RIVERO, «La comunidad imaginada de John Dewey: Religión, democracia y pragmatismo», en Serafín VEGAS y Julio SEOANE (Eds.), *Al hilo del pragmatismo*, op. cit., pp. 72-73.

⁵⁸⁰ Sobre una reivindicación de dicha psicología, cf. Ramón DEL CASTILLO, «William James y el malestar en la cultura», en Serafín VEGAS y Julio SEOANE (Eds.), *Al hilo del pragmatismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 147-148.

⁵⁸¹ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 281.

⁵⁸² Cf. *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 187-188.

guerra precisamente el máximo punto de conocimiento del otro⁵⁸³ (idea que está también en *España invertebrada*, OC III, 465). Y, por supuesto, también en James vamos a encontrar ciertas posiciones afines precisamente por ese desborde que la guerra supone y que es, sin embargo, congruente con la naturaleza humana y con posibilidades pedagógicas, pues es un campo de entrenamiento para la vida esforzada (*strenous life*)⁵⁸⁴.

Mucho más interesante es el pasaje, mencionado apenas dos párrafos más arriba, que ahora transcribo por extenso dada la relevancia de algunas de sus partes:

Hombres que han envejecido en la prisión han pedido que se les readmita cuando se les ha puesto en libertad. Se dice que en un accidente ferroviario ocurrido en 1884 en los Estados Unidos a un tren que llevaba animales salvajes se abrió la jaula de un tigre; el animal salió cauteloso, pero al punto regresó a la jaula, como si lo asustaran sus nuevas responsabilidades: gracias a eso fue puesto a buen recaudo sin ninguna dificultad.

Vemos, pues, que el hábito es la enorme rueda volante de la sociedad, su agente conservador máspreciado. Él, solo, nos mantiene a todos dentro de los límites del orden, y pone a salvo a los hijos de la fortuna de los tumultos envidiosos de los pobres. A él se debe que las ocupaciones más duras y repulsivas de la vida no sean abandonadas por quienes fueron educados para hacerlas; mantiene al pescador y a sus ayudantes en el mar durante el invierno; retiene al minero en la oscuridad, y clava al campesino a su cabaña de troncos y a su terreno solitario durante los largos meses de nieve; nos protege contra la invasión de los nativos del desierto y de la zona helada. Nos condena a todos a librar la batalla de la vida en los términos de nuestra crianza o de nuestra elección temprana, y a sacar el mejor provecho de una ocupación que nos desagrade, porque no hay otra para la que estemos preparados y porque es demasiado tarde para empezar de nueva cuenta. Evita la mezcla de las diferentes capas sociales. A la edad de veinticinco años aparecen los modos profesionales del viajante de comercio, del médico, del ministro religioso o del abogado. Aparecen las pequeñas líneas de separación en el carácter, en el pensar, los prejuicios, las manías “del oficio”, en una palabra, de aquello que el hombre ya no puede escapar. En general, es mejor que no escape. Para el mundo es bueno que en la mayor parte de nosotros, a los treinta años, el carácter haya fraguado como yeso y que nunca más se vuelva a ablandar.⁵⁸⁵

⁵⁸³ «La guerra ha sido siempre el más completo factor de progreso, más aún que el comercio. Por la guerra es como aprenden a conocerse y, como consecuencia de ello a quererse, vencedores y vencidos» (M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid: Alianza Editorial, 2013, p. 148).

⁵⁸⁴ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 275-277. En el original, p. 290. Cf. también *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 718.

⁵⁸⁵ *Principios de psicología*, op. cit., pp. 99-100.

El pasaje es enormemente sugerente por muchas causas, pero fundamentalmente por esa alusión al *hábito* al que dediqué unas palabras más arriba y que ahora adquiere nueva luz. Esa referencia al hábito, sin embargo, no es lo único interesante del extracto. Encontramos también una idea ya trabajada aquí, ese curioso afán de James y Ortega por situar en los veinticinco años de edad el momento cumbre de la toma de una orientación para la vida propia. Pero hay aún una idea más, acaso sutil, que creo que debe ser explotada tanto si es simplemente un error retórico como si realmente James lo tenía en mente al escribirlo: a los veinticinco años aparecen las líneas generales de la vida de los individuos de las que el hombre no puede escapar y *en general* es mejor que no escape. Esta clase de cláusulas (“en general”) abren la puerta, de forma clara, a la posible existencia de individuos que no son como los demás, a la excepcionalidad de sujetos que quizá más tarde de los veinticinco puedan dar un giro y, quién sabe (ya intuirá el lector hacia dónde estoy apuntando), quizá escapen de ese conservador volante de la sociedad que el hábito es.

10.3.1. Hábito y usos.

Vuelvo ahora, no obstante, a la noción central del pasaje, el hábito como volante de la sociedad. Aunque por supuesto no se trata de un calco, es innegable que podemos ir trenzando un paralelismo entre el *hábito* como agente conservador que aquí se ofrece con el *uso* en el sentido que Ortega le da y que he mencionado hace poco. Asimismo, parece ir parejo a esa concepción que Mannheim (de cara a distinguir entre el pensamiento ideológico y el utópico, por supuesto) tenía de la *estabilidad social* cuando señalaba que

Por estabilidad social no entendemos la ausencia de acontecimientos o la seguridad personal de los individuos, sino más bien la relativa fijeza de la total estructura vigente, que garantiza la estabilidad de los valores y de las ideas dominantes.⁵⁸⁶

No puedo dejar de advertir que en James encontramos algunos elementos que refuerzan la plausibilidad de vincular su filosofía social-sociológica con los usos orteguianos, y que de alguna manera quizá deriven de una común (y sin apenas estudiar

⁵⁸⁶ Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía*..., op. cit., p. 119, nota 23.

en el caso de Ortega) influencia de la sociología de Gabriel Tarde⁵⁸⁷. En este sentido, podemos leer pasajes como el siguiente en *Las variedades de la experiencia religiosa*:

No debe quedar duda alguna de que, en realidad, una vida religiosa tiende a hacer a la persona excepcional y excéntrica. No hablo, en absoluto, del creyente religioso corriente que observa las prácticas religiosas convencionales de su país, ya sea budista, cristiano o mahometano, porque su religión la hicieron los otros, le fue comunicada por tradición, definida en formas establecidas por imitación y conservada por la costumbre. No me serviría para nada estudiar esta vida religiosa de segunda mano. Más bien hemos de buscar las experiencias originales que establecen el patrón para el caudal de sentimientos religiosos sugerido y de conducta resueltamente imitativa. Estas experiencias sólo las encontraremos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda. Sin embargo, esos individuos son “genios” en el aspecto religioso, y al igual que muchos otros que produjeron frutos tan eficaces como para ser conmemorados en las páginas de su biografía, estos genios religiosos frecuentemente mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa...⁵⁸⁸

Con lo que va dicho hasta ahora, probablemente se entienda muy fácilmente la importancia que esta cita tiene para esta investigación. En ella se aprecia –como siempre en James, desde un punto de vista relativo al ámbito religioso (que en Ortega puede obviamente aceptarse⁵⁸⁹)– una distinción entre lo que se ha llamado *fe viva* y *fe muerta*, siendo en este caso la segunda la propia del que cree por tradición, siguiendo formas imitativas que no se explicaría a sí mismo si se plantease y que sólo por costumbre se han mantenido. Me parece palmario el paralelismo entre esta propuesta jamesiana y las tres características del *uso* orteguiano («[Prospecto de unas lecciones sobre “El hombre y la gente”]», OC V, 649): ser imposición mecánica (ejecución por presión social: obramos anticipando represalias si obrásemos de otro modo), ser irracional (ininteligibilidad de lo que estamos haciendo propiamente; en expresión fantástica de Santayana no del todo alejada de esto, «La costumbre no engendra comprensión, sino que ocupa su lugar, enseñando a la gente a caminar satisfecha por el mundo sin saber

⁵⁸⁷ Ciertamente, Ortega sólo menciona a Tarde una vez en sus obras (OC IX, 307); James, por su parte, se refiere a él en un pasaje esencial para este punto de la investigación: *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 299, nota, en que recomienda *Les Lois de L'Imitation* como mejor comentario a sus notas. Cf. también *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 741-742.

⁵⁸⁸ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 16.

⁵⁸⁹ Cf. Jaime Perriau, «Nota sobre la sociología de Ortega», en *Sur. Revista bimestral. Homenaje a Ortega*, Buenos Aires, n° 241, Julio y agosto de 1956, p. 167.

qué sea el mundo, ni lo que piensan ellos de él, ni qué son ellos»⁵⁹⁰) y extraindividualidad o impersonalidad⁵⁹¹. Además, tampoco está en absoluto alejado de las tres ventajas que el uso orteguiano supone para el individuo sometido a él (pues, como todo, el *uso* tiene su parte positiva inexcusable): permite la cuasi-convivencia en un entorno social poblado por desconocidos (en el caso que propone James, un entorno social de determinado signo religioso: comunidad religiosa, etc.), hace estar al individuo a la “altura de los tiempos”, inyectándole el pasado o historia de la colectividad en que se ha formado; y –quizá este es el eslabón más débil de la analogía entre ambos autores en lo relativo a esta cuestión– permite al sujeto centrarse en otras cosas que lo mecanizado (lo cual en el caso de James tiene un paralelo psicológico que ya se ha mencionado aquí⁵⁹²)... abriéndose así precisamente la posibilidad a la creatividad, que es lo que hará el *genio* o el *héroe* capaz de congrega a nuevos fieles a su alrededor⁵⁹³ (por ejemplo, en la cita transcrita de James y en otras⁵⁹⁴; como veremos, también los héroes orteguianos que quiebran creencias establecidas. En ambos casos, sólo una concepción liberal de la vida permitirá el florecimiento de esta creatividad). Del mismo modo, que para James la ley (y, por extensión, el Derecho) sea un *resultado* (como también la lengua)⁵⁹⁵ me lleva a reforzar mi creencia en la posibilidad de vincular lo estrictamente social, el uso orteguiano (recuérdese que el Derecho es para Ortega un *uso fuerte*, OC X, 293), con la concepción jamesiana de la cuestión. En la misma línea están

⁵⁹⁰ George SANTAYANA, *Escepticismo y fe animal*, op. cit., p. 21.

⁵⁹¹ Llegados a este punto, me parece oportuno aludir a una interpretación que realiza Morón Arroyo y que me parece discutible. Señala lo siguiente: «Cuando Ortega, para acentuar la impersonalidad de los usos, nos dice que no entendemos su sentido, cae en un principio utilitarista exactamente opuesto al deportivismo de su tercera época. Allí [...] la vida se distinguía por la proliferación de formas superfluas. Ahora sólo aquello que surge en un *campo pragmático* tiene sentido. Así se explica que nuestro pensador busque el origen del saludo en el ofrecimiento y promesa de encuentro pacífico que los primitivos se hacían al juntarse. Hoy ha perdido ese sentido; sin embargo, tiene otro: un sentido estético, muestra de amistad, etc. Parece mentira que Ortega olvidase aquí la razón histórica y no viese que así como la palabra poesía alude a diversos contenidos en distintas épocas, realidades como el saludo tienen distinto sentido en distintas épocas o pueblos, pero siempre tienen sentido» (Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega*, Madrid: Ediciones Alcalá, 1968, p. 275, nota 12). El error que detecto en la interpretación de Morón es que el uso puede tener sentido siempre, sí; pero *no el sentido original* del acto usado primitivo, que es a lo que Ortega indudablemente se refiere.

⁵⁹² Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 92.

⁵⁹³ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 254-255.

⁵⁹⁴ «En cierta forma la religión personal vendrá a demostrar que es fundamental en mayor medida que cualquier teología o sistema eclesiástico. Las iglesias, una vez establecidas, viven por tradición de segunda mano, pero los *fundadores* de cada iglesia debían originariamente su poder al hecho de su comunión personal directa con la divinidad. No sólo los fundadores sobrehumanos, Cristo, Buda, Mahoma, sino también todos los creadores de sectas cristianas han experimentado en [*sic*] esta situación. Por consiguiente, la religión personal todavía debería parecer la cosa primordial, incluso a quienes siguen considerándola completa sólo parcialmente» (*Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 33-34).

⁵⁹⁵ Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., p. 195.

autores como Mead cuando, con cierta gracia, señala que hay un derecho tendente al orden mucho más común que el Derecho:

La mayor parte de nuestras disputa se resuelve fuera de los tribunales, y excepto en las esquinas del barrio del Loop, la policía no gobierna muchas de nuestras acciones, ni los derechos humanos son custodiados con menor cuidado; están infinitamente mejor protegidos que si los custodiaran la administración policial o el sistema judicial más vigilante. Los derechos humanos nunca están en mayor peligro que cuando sus únicos defensores son las instituciones políticas y sus funcionarios.⁵⁹⁶

Es en este contexto en el que Ortega alude al hombre como el animal etimológico según *El hombre y la gente* (cf. OC X, 269-287, y especialmente 276), lo que me llevará más adelante a poner en relación la sociología orteguiana con su concepción raciohistoricista. Baste ahora, sin embargo, con matizar algo significativo en tanto que manifiesta la ya manoseada posible coherencia entre Ortega y James: también en éste encontramos un cierto afán *etimológico* en el sentido que asociamos al filósofo español⁵⁹⁷. La idea, no obstante, debe tomarse con cautela (de ahí que haya dicho que en James hay sólo “un cierto afán”); la menciono como otro de esos pequeños detalles que podrían pasar legítimamente inadvertidos fuera de este marco investigativo.

10.3.2. Las dos tensiones: minorías-mayorías/generaciones.

Me he demorado un tanto en la cuestión de los *usos* y sus posibles equivalencias en la filosofía jamesiana por ser para Ortega lo propiamente social; además, como ya se puede intuir por todo lo que viene dicho, su relación con las creencias fundamentales de una época requería un cierto detenimiento. Sin embargo, he dicho también que un componente decisivo para un sano funcionamiento de la sociedad en Ortega y James es la *tensión*. Y de entre los muchos elementos en que puede darse esta tensión (por ejemplo, entre un centro y una periferia si se trata de un plano político como el desarrollado en *España invertebrada*), el que aquí interesa es el choque tenso entre los muchos y los pocos, entre las masas y las minorías; choque que, no obstante y como he señalado al comenzar este epígrafe, no puede entenderse de forma completa sin prestar igualmente atención a la tensión *intergeneracional* entre los distintos grupos de edad (o

⁵⁹⁶ George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., pp. 50-51.

⁵⁹⁷ Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., p. 179.

mejor, entre los distintos grupos que tienen como propio de sus miembros pertenecer a una misma generación) que conviven contemporánea pero no coetáneamente.

Aunque es bien conocida, la caracterización que de los hombres-masa que realiza Ortega, y de las masas (en rigor, “masa social”) en tanto que concepción sociológica y cualitativa de las muchedumbres (OC IV, 377) se encuentra de forma paradigmática en *La rebelión de las masas*, y en rápida paráfrasis procedo a destacar algunos de sus rasgos distintivos. Lo que nos interesa destacar son algunas cualidades del hombre-masa en tanto que ayudan a entender no sólo su contraste con los hombres egregios, sino la percepción ciertamente cautelosa que respecto a ellos manifiesta Ortega. Así, el hombre-masa será ante todo vida sin presión, lo que conlleva necesariamente una incesante expansión de sus deseos vitales, de su persona; y una esencial ingratitud. Así se configura la psicología del niño mimado, del señorito satisfecho incapaz de sentir peligro, del heredero. (OC IV, 407 ss.). Como consecuencia de todo ello, serán características del hombre-masa el ser inercial y la obliteración de su alma, lo que impide la acción creadora (tiende a la homogeneidad y persigue, Estado mediante, lo que sale de la norma), incluyendo la creación de *proyectos*, y la docilidad ante cualquier instancia superior (sea ésta un hombre egregio o la verdad). En suma, pues, el hombre-masa será un *bárbaro*, un *primitivo*. A ello se añade algo que ya he apuntado: el envite fundamental de Ortega contra la masa que se cree capaz de todo ha lugar en la medida en que se ha desvirtuado la igualdad *ante la ley* (a través de una apropiación indocta de técnicas formales como el Derecho) para convertirla en una igualdad plena entre individuos que no es real (así en *La deshumanización del arte*, OC III, 850) y, por ende, la afirmación de un derecho a la vulgaridad (OC IV, 380); fruto de ello será una tendencia en la masa a actuar por vía de la acción directa, violentamente (lo que supone una clara concordancia con tesis de *España invertebrada*). Todo esto no deja de guardar una clara línea de continuidad con Max Weber cuando se refiere a la *igualdad jurídica*, etc.⁵⁹⁸ Incluso hay un paralelo en lo relativo a la caracterización orteguiana de la barbarie del especialismo (OC IV, 441-445) y algunas tesis weberianas⁵⁹⁹.

Es indudable, tal y como señala Cornel West, la desconfianza de James hacia las masas, y como contrapartida un cierto enaltecimiento de un elitismo que se debe depurar de su sesgo peyorativo⁶⁰⁰; ejemplo de ello, quizá de forma un tanto larvada, está

⁵⁹⁸ Cf. Max WEBER, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 1171 y 1174-1175.

⁵⁹⁹ Cf. Ibídem, pp. 1185-1187.

⁶⁰⁰ Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía...*, op. cit., p. 108.

en su interpretación del fracaso histórico de lo ocurrido en Cerdeña y Sicilia y el éxito de Grecia o Roma (a lo que hay que sumar su idea de que es necesaria una rápida sucesión de genios para dicho triunfo, cuestión que dejaré al margen)⁶⁰¹. Ni que decir tiene —ya que vincularé todo esto con la figura del héroe y el genio— que ya en Carlyle encontramos muy claramente una línea similar cuando afirma, sin paños calientes, que

El mundo hipócrita e incrédulo es *propiedad natural* de la Superchería, del Padre de los charlatanes y las ficciones. Lo único posible es la miseria, la confusión, la mentir. Las urnas electorales alteran la *figura* del charlatán, mas su sustancia es la misma. El Mundo de estúpidos Lacayos *tiene* que ser gobernado por el Héroe Fingido, por el Rey que sólo tiene de rey sus galas. Ése es su mundo; él es su rey. En resumen, o aprendemos a conocer al Héroe, al verdadero Gobernante y Caudillo cuando le tenemos ante los ojos, o continuarán gobernándonos los que nada tienen de héroes, aunque pongamos urnas electorales en cada esquina, porque nada remedian.⁶⁰²

La principal utilidad de la cita recién expuesta, además de la indicada, radica en mostrar en cierto modo cómo el *poder social* tiene algunas peculiaridades que no conviene ignorar. Desde luego, me refiero al *poder social* en el sentido en que Ortega lo presenta en «El poder social» (OC IV, 89-106) —especialmente en el caso de aquél «mequetrefe» cualquiera que por brevísimo periodo de tiempo ha ostentado un cargo político (OC IV, 90)—, que es muy afín a cómo James se manifiesta en los *Principios de psicología* cuando se refiere al *Yo social* (*A Man's Social Self*) cuando de algún modo da un soporte psicológico a lo que en la crítica de Ortega es el caso extremo⁶⁰³.

Ahora bien, si cuanto he dicho ha servido mínimamente para caracterizar a las masas y al hombre-masa que las conforma, es oportuno también que aborde el otro polo de la tensión social: las élites, hombres egregios o cualquier otro nombre que se les quiera dar a esos pocos que en cada generación están dotados de la *misión* de dirigir (a veces, como dice Moreno Pestaña, pagando el precio de «adaptarse» a los muchos so pena de caer en la extravagancia⁶⁰⁴), pues dicho en frase de Carlyle que a Ortega no hubiera disgustado, «No hay acto más moral entre hombres que el de mandar y obedecer»⁶⁰⁵. Y es que la orientación liberal tanto de Ortega como de James va a estar

⁶⁰¹ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 280-281.

⁶⁰² Tomás CARLYLE, *Los héroes*, op. cit., pp. 201-202.

⁶⁰³ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., p. 235.

⁶⁰⁴ Cf. José Luis MORENO PESTAÑA, *La norma de la filosofía...*, op. cit., p. 89.

⁶⁰⁵ Tomás CARLYLE, *Los héroes*, op. cit., p. 185.

precisamente dirigida a defender su papel, resaltar sus peculiaridades y –lo que quizá sea más importante– tratar de salvaguardar su supervivencia.

Quizá lo más práctico sería caracterizar al hombre egregio por contraposición al hombre-masa. Así, sus características esenciales serían el *esfuerzo* frente a la inercia, la *nobleza* frente a la vulgaridad y la docilidad a la trascendencia. Como consecuencia de ello, el hombre-egregio se caracterizará por la meditación, esto es, por eludir la repetición de *frases* en el sentido expuesto más arriba; por no sentirse a gusto siendo como cualquier otro y, en definitiva, por un afán creativo (que puede o no cumplirse en la práctica). Naturalmente, en una sociedad sana ostentará el poder público (no exclusivamente político) por medio de la *ejemplaridad*, tal y como se refleja en la segunda parte de *España invertebrada* (OC III, 489-493).

Tal y como he ido destacando aquí y allá, es indudable que en James existe un encomio similar del papel del hombre selecto (de momento, no necesariamente genial). Para empezar, me parece esencial que atribuya el papel que concede a la *ejemplaridad* (aunque no la llame así, por supuesto) como medio para la seducción dócil. Así podemos verlo en las *Talks to Teachers* cuando –este es un ejemplo sencillo aplicado a la pedagogía, pero que creo que puede extraerse y emplearse para el análisis general de cualquier marco social– vincula al buen maestro cualidades como el interés que él mismo ha de poner en la materia para que el alumnado también lo ponga⁶⁰⁶. De este modo, la *ejemplaridad* está de algún modo latiendo en el trasfondo de la propuesta jamesiana.

Aunque la cuestión reaparecerá un poco más adelante al hablar del héroe, creo que es buen momento para insinuar por vez primera –aunque es algo bastante evidente– que la influencia weberiana en Ortega, en particular en lo relativo al carisma, es muy notoria (Graham comparte esta tesis⁶⁰⁷, y no duda en mostrar cómo Ortega chequeó la posible influencia en las obras weberianas la influencia de *Las variedades de la experiencia religiosa*⁶⁰⁸) en toda la cuestión de la *ejemplaridad* y su correlato en el dominado, la *docilidad* (que en el *Toynbee* reaparece larvadamente al aludir al estar «llenos de súbita fe» en el líder de una tribu, si bien Ortega remitirá al origen griego del concepto *carisma*, que aparece próximo a su interpretación en dicha obra de la *legitimidad*; cf. OC IX, 1280, 1284 y 1293); y en James, aunque la influencia no se produce así por

⁶⁰⁶ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 742-743 y 768-769.

⁶⁰⁷ Cf. John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit., pp. 136-137.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, pp. 452-454.

cuestiones temporales, encontramos igualmente acomodo para las tesis weberianas. El autor norteamericano, pues, no deja de advertir cierto tipo de “dominación” (a la que no llama así) que es clave en este punto: en el ámbito de la obediencia religiosa es la *docilidad* del dominado ante algo superior a él (o que reconoce como tal) lo que permite la misma⁶⁰⁹. No veo dificultad en relacionar esta docilidad con la “docilidad” que todo hombre egregio ha de mostrar también hacia algo *trascendente* (como la verdad) (cf. OC IV, 413).

Asimismo, la literatura secundaria se ha encargado de destacar (desde diversas perspectivas, críticas o descriptivas) el elitismo apoyado por James al que me estoy refiriendo⁶¹⁰, aludiendo a unas élites que (y esto va a ser algo que me interesará particularmente enseguida) rara vez son reconocidas con plenitud salvo en la posteridad⁶¹¹. Ni que decir tiene que el entronque de todo esto con autores como el ya varias veces citado Carlyle, quien llega a decir que

La más triste prueba de pequeñez que puede dar un hombre es la incredulidad en el grande [...] Observamos que en toda época fué el Grande Hombre salvador indispensable de su tiempo, la llama sin la cual nunca se hubiera encendido el haz. Ya dije que la Historia del Mundo es la Biografía de los Grandes Hombres⁶¹²,

es muy fácil de establecer.

10.3.3. El héroe y el genio.

Aunque probablemente la equivalencia entre los conceptos de *héroe* y de *genio* no sea exacta, en esta investigación me referiré a ellos de forma indistinta precisamente para resaltar que es un aspecto común de ambos el que me interesa: el del individuo que (dicho en términos orteguianos que espero sean ahora meridianamente claros) cumple con su vocación de manera precisa en tanto en cuanto su peculiar modo de hacer las cosas, comprender el mundo, etc., supone una ruptura con lo antecedente (claro es el caso particular del *profeta* que, al igual que el *intelectual*, lo es *contra* su pueblo; cf. OC IX, 650) que cristaliza en cambios sociales generalmente tendentes a solidificarse en

⁶⁰⁹ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 236-237.

⁶¹⁰ Cf. Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía...*, op. cit., pp. 108-109; José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., pp. 16-17, 46-48 y 109;

⁶¹¹ Cf. José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., p. 110, donde recoge una idea de William JAMES, «[Drafts and Notes for Addresses to Graduate Clubs, (1902-1906)]», en *Manuscripts Lectures*, pp. 106-107.

⁶¹² Tomás CARLYLE, *Los héroes*, op. cit., p. 20.

una nueva creencia fundamental de una época⁶¹³, precisamente porque su opinión no es *su* opinión particular, sino el primero a quien se impone una nueva verdad con evidencia que luego habrá de *seducir* al resto (OC IX, 651-652; por eso, en textos como «Reforma de la inteligencia» podemos apreciar que el individuo perteneciente a una minoría que aquí caracterizo como genio o héroe no sólo es el de talante *creador*, sino también el capaz de *detectar* e *interpretar* los cambios históricos; cf. OC V, 206). Ciertamente Ortega se refiere específicamente al genio del modo señalado (y de otros⁶¹⁴), si bien llamativamente considera que sólo a los muertos puede considerárseles tales (algo que apunta a propósito del hecho de que Maeztu llame “genio” a Zuloaga); así, y pese a este matiz, caracteriza al genio diciendo que

La genialidad es una condensación lenta de valores humanos sobre las obras de ciertos hombres, que en cuanto genios fueron inconmensurables a su época. Lo genial es una perspectiva secular que se han ido abriendo algunos libros, algunos cuadros y estatuas, algunas formas musicales. Sin esa trascendencia de lo contemporáneo no creo que haya motivo para usar la palabra genio [...] La genialidad es, pues, un valor experimental [...] La genialidad es experimental: geniales son las creaciones que aún pueden tener hijos, que son matrices vivas de cultura (OC I, 343).

No obstante, creo que la caracterización orteguiana del héroe corre en paralelo de manera clara, aunque añadiendo un componente *ético* al que ya me he referido (en varias ocasiones se refiere al héroe como el que quiere ser él mismo, por ejemplo en OC I, 818 o en OC VII, 336; algo que encaja con el *llega a ser el que eres* que toma de Píndaro). Dicho de otra manera, considero que Ortega emplea el concepto *héroe* o *genio* en función de la dimensión humana que pretende resaltar, por ejemplo cuando destaca que potencialmente todos podemos alcanzar la cualidad heroica (nos dice en *Meditaciones del Quijote*, por ejemplo, que «todos llevamos dentro como el muñón de un héroe», OC I, 820). Y es que una de las definiciones del héroe que ofrece es estrictamente coincidente con la del genio: cuando en «*Azorín* o primores de lo vulgar» (que, recuérdese, es una de las meditaciones que iban a formar parte del proyecto inicial

⁶¹³ Me llama poderosamente la atención que Marías haga del origen individual de una idea que deviene creencia algo que “puede ocurrir”, cuando de hecho es lo habitual; de hecho, él mismo apunta a la individualidad como fuente de la moda rompedora respecto a lo previo; cf. Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., pp. 137-138 y 113.

⁶¹⁴ Por ejemplo, en su *Toynbee* considera que el término genio, «más fulgurante que preciso», se refiere al individuo capaz de inventar por vez primera la ocupación a que dedicará su vida; cf. OC IX, 1189.

de *Meditaciones del Quijote*, en las que el héroe ocupa un lugar central) se refiere al héroe, lo hace diciendo lo que sigue:

Lo heroico de todo héroe radica siempre en un esfuerzo sobrenatural para resistirse al hábito. La acción heroica es, en todo caso, una aspiración a innovar la vida, a enriquecerla con una nueva manera de obrar. Heroísmo es rompimiento con la tradición, con lo habitual, con la costumbre. El héroe no tiene costumbres; su vida entera es una invención incesante... (OC II, 310).

No puedo dejar de mencionar, aunque de pasada, que Ortega no parece prestar del todo atención a Carlyle en este asunto, al que sin embargo ha leído⁶¹⁵. Dicho de manera más precisa, su interés es más en el «culto al héroe» que en lo relativo al héroe como tal (cf. OC I, 508). Si lo traigo a colación es por las numerosísimas citas a Carlyle que encontramos en el otro protagonista de este capítulo, James⁶¹⁶.

Naturalmente, las alusiones al héroe y/o al genio en la obra de James son numerosas y considero que muy pertinentes para traerlas a colación en esta investigación (algunas han sido señaladas en una nota al pie un poco más arriba). Yendo más allá, la actitud de fondo manifiesta un sentir muy próximo al orteguiano (West considera que se deben fundamentalmente a un intento por revisar la noción emersoniana de *poder* con un toque “protagórico”⁶¹⁷). Así, por ejemplo, si atendemos a la distinción que James establece en *La voluntad de creer* entre la «actitud acomodaticia» (*easy-going mood*) y la «actitud enérgica» (*strenuous mood*)⁶¹⁸ apreciamos un paralelo muy nítido entre la vida noble y la vida vulgar a que me he referido con anterioridad a tenor del capítulo VII de la «Primera parte» de *La rebelión de las masas*: alcanzar la heroicidad es una cuestión *ética* que depende del *esfuerzo* a que en varias ocasiones me he referido ya y que James –como Ortega– no duda en emparentar con el *deporte*⁶¹⁹. Esta dignificación del esfuerzo le lleva a emparentar la

⁶¹⁵ Cf. Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*, op. cit., pp. 25-27 y 34.

⁶¹⁶ Cf., por ejemplo, *La voluntad de creer*..., op. cit., pp. 82-83, 256-257 y 296-297; *La variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 33-34, 39, 250-251, 282 y 297; *Principios de psicología*, op. cit., pp. 247-248. Es interesante también apreciar lo que nos dicen Richard M. GALE, *The Philosophy of William James*..., op. cit., p. 35; Juan J. LANERO y Secundino VILLORIA, «De Harvard a la universidad española...», op. cit., p. 51; José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., pp. 21-22, 30-31; y Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía*..., op. cit., p. 61.

⁶¹⁷ Cf. Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía*..., op. cit., p. 103.

⁶¹⁸ Cf. *La voluntad de creer*..., op. cit., p. 250. En el original, p. 211.

⁶¹⁹ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 242-243 y 275-277; *Principios de psicología*, op. cit., pp. 897-899 (donde se aprecia la base instintiva del juego de un modo que hace fácil

heroicidad no sólo con las grandes gestas –tal sería una concepción vulgar del heroísmo– sino también con las pequeñeces que voluntariamente acepta el individuo de actitud enérgica sin necesidad de hacerlo⁶²⁰, por (dicho ahora orteguianamente) puro lujo y derroche vital.

Si además de lo dicho se avanza un poco más en la misma obra (*La voluntad de creer*), encuentra el lector un nuevo punto de continuidad (aunque sea anterior a ella) con la obra orteguiana:

...las mutaciones que experimentan las sociedades de generación en generación se deben principalmente, de forma directa o indirecta, a los actos o al ejemplo de individuos cuyo genio se hallaba tan adaptado a las receptividades del momento o que se hallaban por accidente en una posición de autoridad tan crucial que se convirtieron en fermentos, en iniciadores de movimientos, en creadores de precedentes o de modas, en centros de corrupción o bien en destructores de otras personas cuyos dones, en caso de haber tenido el campo libre, habrían llevado a la sociedad en otra dirección.⁶²¹

Rápido ha sido el proceso de asimilación de la heroicidad/genialidad en sentido orteguiano y en sentido jamesiano: apenas la referencia a dos pasajes de una misma obra ha bastado para mostrar no sólo el carácter común del héroe sino su potencial capacidad para transformar la sociedad entera modificando lo establecido (rasgo que resuena indudablemente con la voz de Carlyle⁶²², guste a Ortega o no), acaso por una diferente sensibilidad más asequible a lo venidero que a lo presente (rasgo indudablemente propio de los nuevos artistas a que se refiere *La deshumanización del arte* y que, como no podía ser de otra manera, en este contexto participan como los que más del orteguiano

relacionar a James con «El origen deportivo del Estado»); *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 743-745, 810-811 y 818 (en la última se ve una suerte de soporte para la ética del esfuerzo jamesiana).

⁶²⁰ Justamente en este contexto emplea James el adjetivo *heroico* (*heroic*), cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 756. Véase también Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía...*, op. cit., pp. 104-105, donde recoge tesis esenciales en esta línea, sobre todo, del célebre texto «El equivalente moral de la guerra».

⁶²¹ *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 265.

⁶²² «Me he propuesto deciros algo sobre los Grandes Hombres; cómo surgieron en la vida; cómo se formaron en la historia; concepto que de ellos tuvo la humanidad; qué hicieron. Vamos a tratar de los Héroes, acogida que se les dispensó, influencia que ejercieron, llamando a todo eso Culto a los Héroes y lo Heroico en la historia. Es imposible reflexionar en este momento sobre tan importante y extenso tópico con el detenimiento que merece, por ser de sumo alcance, exorbitante, tan amplio como la Historia Universal; porque ésta, el relato de lo que hizo el hombre en el mundo, es en el fondo la Historia de los Grandes Hombres, puesto que fueron conductores de muchedumbres, forjadores, modelos y, en cierto aspecto, creadores de cuanto intentó efectuar o lograr la humanidad; todo lo existente en la tierra es resultado material, realización práctica, encarnación de Pensamientos surgidos en los Grandes Hombres, pudiendo afirmar con justicia que el espíritu de la historia del mundo fué [*sic*] su propia historia. Evidentemente, es tópico que supera nuestra potencia de juicio» (Tomás CARLYLE, *Los héroes*, op. cit., p. 9).

modo de comprender la heroicidad o genialidad; cf., por ejemplo, OC III, 870): será la creatividad⁶²³, pues, uno de los rasgos más propios del genio heroico⁶²⁴, acaso porque su carácter –tal y como se menciona en general de ciertos individuos en *Las variedades de la experiencia religiosa*– supone inhibiciones diferentes a las comunes⁶²⁵ y no guiadas por el mero deseo sino por algo más profundo a que James se refiere (en este pasaje en concreto, de forma un tanto imprecisa) como *voluntad*⁶²⁶ relacionada con la ya mencionada *magnanimidad*. Indudablemente, en la terminología jamesiana también los *santos* entrarían en la categoría heroica⁶²⁷; lo cual gana en interés si vemos que la definición de santidad ofrecida por James recuerda de forma notoria a cómo Ortega se refiere a la cuestión (cf. OC I, 747-748; OC II, 780; y muy especialmente en OC III, 609, pasaje que pertenece a *El tema de nuestro tiempo* y en el que se presenta la santidad como *deporte*, y en *En torno a Galileo*, OC VI, 490 ss., pasajes ambos afines a lo que James apunta en ciertos lugares de *Las variedades de la experiencia religiosa*⁶²⁸).

Es oportuno que me detenga un instante para insistir en una cualidad ya mencionada del individuo genial o heroico: la creatividad, esencial para engarzar toda la cuestión del individuo con el clima liberal que presupongo como indispensable en James y Ortega para desarrollar sus doctrinas. Ya en *La voluntad de creer* James aprecia de forma explícita que lo normal es que el intento desmedido por ser original acabe en fracaso (como Moreno Pestaña, en tesis ya referida, caracteriza al hombre egregio como alguien que debe encontrar un equilibrio entre la creatividad y la extravagancia⁶²⁹), pero que

De vez en cuando, sin embargo, nace alguien con el derecho a ser original y su pensamiento o su acción revolucionaria puede dar frutos. Esta persona podría reemplazar las viejas “leyes de la naturaleza” por otras mejores; rompiendo en cierto modo las viejas reglas

⁶²³ Despojada, claro, de los rasgos metafísicos que se vinculan con ella de forma romántica (Ramón del Castillo refiere lo indicado a Peirce y Dewey en *Conocimiento y acción*, op. cit., pp. 212-213, pero me parece que es perfectamente afín tanto a James como al Ortega que considera propia del arte nuevo la tendencia a la *intrascendencia* (OC III, 854). Puede verse también lo que señala Hans JOAS, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, op. cit., pp. 96-97.

⁶²⁴ Aunque lo menciona de pasada, cf. *La voluntad de creer*..., op. cit., pp. 298-299.

⁶²⁵ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 202-203.

⁶²⁶ Cf. *Ibíd.*, pp. 203-204.

⁶²⁷ Véase esta caracterización de los mismos: «Como las gotas que centellean al sol cuando son proyectadas por delante de la cresta de la ola o de una corriente, ellos [los santos] nos muestran el camino y son los predecesores. El mundo todavía no está con ellos, por eso con frecuencia parecen insensatos en medio de los asuntos del mundo» (*Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 270).

⁶²⁸ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 208-209 y 217.

⁶²⁹ José Luis MORENO PESTAÑA, *La norma de la filosofía*..., op. cit., p. 89.

morales que rigen en un lugar determinado, podría propiciar un estado total de cosas más ideal que el que habría resultado del mantenimiento de las reglas.⁶³⁰

Así, no tiene dudas al ubicar en individuos concretos⁶³¹ el origen de los grandes cambios sociales⁶³² (recuérdese cómo algunos escapaban al volante conservador de la sociedad que era el *hábito*, según se señaló más arriba); aunque creo que lo hace dando al individuo una independencia del entorno mucho mayor que Ortega⁶³³. Autores como Mannheim, indudablemente, radicalizarán aún más si cabe la cuestión⁶³⁴.

Planteando el mismo asunto en términos ya trabajados aquí, el genio no deja de ser el individuo que, como dice James (siguiendo en cierto modo a Bain⁶³⁵, y sospecho que no alejado del Nietzsche de *La ciencia jovial*⁶³⁶), descubre más verdades que el resto de individuos ante las mismas pruebas⁶³⁷: presta *atención*, pues, a aspectos diferentes de los fenómenos (algo fundamentado en *Principios de psicología*⁶³⁸, donde llega a decir de la genialidad que, simplemente, es la facultad de percibir de un modo no

⁶³⁰ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 247.

⁶³¹ Cf. Juan Carlos MOUGÁN RIVERO, «Introducción», op. cit., pp. 30-31.

⁶³² Cf. Ibídem, p. 265.

⁶³³ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 273. Para Ortega, por el mero hecho de ser la circunstancia el pie forzado que nos concede (o impone, según el sesgo con el que quiera apreciarse el asunto) la *vocación*, no cabe hacer distinción tan tajante ni dar tanto peso en el asunto, por ejemplo, a la fisiología como en cambio sí hace James.

⁶³⁴ Cf. *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 243-245.

⁶³⁵ Cf. *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 98.

⁶³⁶ Se lee en dicha obra: «Originalidad.—¿Qué es la originalidad? Ver algo que todavía no tiene nombre, que todavía no puede ser nombrado, aunque ya esté a la vista de todo el mundo. Ahora bien, dada la habitual naturaleza de los hombres, una cosa por lo general se les hace antes visible por el nombre. —Los originales son principalmente quienes han puesto nombre a las cosas» (Friedrich NIETZSCHE, *La ciencia jovial*, Madrid: Gredos, 2010, p. 478, §261).

⁶³⁷ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 133.

⁶³⁸ Señala James: «La *conditio sine qua non* de la atención sostenida a un tema determinado de pensamiento es que le demos vueltas y más vueltas incesantemente y que consideremos por su orden diferentes aspectos y relaciones de él. Sólo en estados patológicos una idea fija y de manera monótona recurrente posee la mente.

Y ahora podemos ver por qué lo que se llama atención sostenida es más fácil, cuanto más rica en adquisiciones y más fresca y más original sea la mente. En mentes así, los temas brotan, se ramifican y crecen. A cada momento agradan por causa de una nueva consecuencia o conclusión y vuelven a retener la atención. Pero si al intelecto no se le proporcionan materiales, si se estanca y no es original, difícilmente contemplará por largo tiempo algún tema. Una simple ojeada agotará sus posibilidades de interés. Suele pensarse que los genios son superiores a los demás hombres porque tienen el poder de sostener la atención. En la mayoría de ellos, es de temerse, el llamado “poder” es de tipo pasivo. Sus ideas relucen, ante sus fértiles mentes todos los temas se ramifican infinitamente, y por ello pueden estar horas y horas absortos. *Pero es su genio lo que los hace ser atentos, no su atención lo que los hace genios*. Y cuando buscamos la raigambre de la cuestión, vemos que se distinguen de los hombres comunes no tanto por la índole de su atención cuanto por la naturaleza de los objetos sobre los cuales recae sucesivamente. En los genios, éstos forman una serie concatenada, que por obra de una ley racional se sugieren uno a otro entre sí. Por consiguiente, a la atención la llamamos “sostenida” y “el mismo” al tema objeto de la meditación por horas. En el hombre ordinario, la serie es en su mayor parte incoherente, los objetos no tienen ningún vínculo racional, y la atención es errática y desarreglada» (*Principios de psicología*, op. cit., p. 337).

habitual⁶³⁹, quizá teniendo esta cualidad el famoso “uno entre diez mil” a que se refiere en cierto pasaje de los *Principios de psicología*⁶⁴⁰), dotado como está de una distinta *sensibilidad* para percibirlos y de un carácter que le lleva a no conformarse con lo que otros perciben (independientemente de lo que lo neurótico de su carácter le haga ser⁶⁴¹). Además, James les atribuye una capacidad de totalización y estructuración de la realidad muy superior a la del común humano⁶⁴²: si ver las cosas de una forma original no es tan raro (cada cual lo hace cotidianamente), sí es excepcional que esa visión esté «aliada a una gran lucidez y a un inusual manejo de todo el aparato expositivo clásico» (afirmación extraída de un intento que James lleva a cabo para alabar la obra de Bergson)⁶⁴³.

Algo llamativo del genio jamesiano es que, tal y como señala al menos en una ocasión⁶⁴⁴, es genial *pasivamente* en lo que respecta a su *atención*: ser un genio es algo que no se ha de buscar, sino que se consigue o no (independientemente de que luego la realización del acto heroico, mayor o menor, requiera un esfuerzo); algo similar ocurre con el carisma: pretender ser un líder carismático es el primer paso para no serlo.

Si aludo al carisma (evidentemente, en el sentido que Weber le concede al término al hablar de *dominación carismática*) es porque resultará un elemento crucial para este análisis del héroe. Así, señala el propio Weber:

Debe entenderse por *carisma* la cualidad, que pasa por extraordinaria (mágica en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas –o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro–, o como enviado del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como “caudillo”. Cómo habría de valorarse “objetivamente” la cualidad en cuestión, sea desde un punto de vista ético, estético u otro cualquiera, es cosa del todo indiferente en lo

⁶³⁹ *Principios de psicología*, op. cit., p. 645. Véase también lo que dice en la misma obra, pp. 833-846, llegando a distinguir los tipos de genios, etc.

⁶⁴⁰ Me refiero a este pasaje: «...los hombres sólo tienen ojos para aquellos aspectos de las cosas que se les ha enseñado a discernir. Todos nosotros podemos percibir un fenómeno después de que se nos ha mostrado, pero ni uno entre diez mil lo descubrirá espontáneamente [...] En resumen, *las únicas cosas que vemos de ordinario son aquellas que prepercibimos*, y las únicas cosas que prepercibimos son aquellas que nos han nombrado, cuyos nombres se nos han grabado en la mente. Si perdiéramos nuestra existencia o almacén de nombres quedaríamos intelectualmente perdidos en medio del mundo» (*Principios de psicología*, op. cit., p. 355).

⁶⁴¹ Sobre este particular, cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 27.

⁶⁴² *Ibíd.*, p. 179.

⁶⁴³ William JAMES, *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 142.

⁶⁴⁴ Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 771.

que atañe a nuestro concepto, pues lo que importa es cómo se valora por los dominados carismáticos, por los “*adeptos*”.⁶⁴⁵

Me parece indubitable que en el caso de Ortega esta clase de conceptos de cuño weberiano son los que latén tras otros ya aludidos aquí, en particular tras la idea de lo que podemos llamar “dominación por ejemplaridad” propia de los hombres egregios que se nos presenta en *España invertebrada* –obra en la que Weber aparece mencionado, como ya se sabe, tanto por *Economía y sociedad* como por su *Religionssoziologie* (OC III, 443 n. y 484 n.)–. Así, Graham no duda en llamar precisamente “charismatic” a los individuos capaces de proponer ideas que acaben derivando en creencias fundamentales de una época, tanto si los individuos son geniales como si no⁶⁴⁶. En un plano político, también Mannheim está en los mismos parámetros, aunque sin emplear el concepto *carisma*⁶⁴⁷.

Y considero que también en James encontramos ideas perfectamente afines que adquieren particular claridad al vincularlas al heroísmo o la genialidad tal y como aquí los he presentado, por ejemplo cuando se refiere a esos líderes de supremo magnetismo personal (*supremely commanding personality*)⁶⁴⁸. Naturalmente, *no todos los héroes o genios* están dotados de este don carismático personal (su autoridad puede ser adquirida siglos después de su muerte; recuérdese lo que Ortega ha dicho al considerar que sólo los muertos pueden ser calificados como genios); pero es indudable que la caracterización que he ofrecido del genio implica cierta genialidad en todo individuo dotado de *carisma* (no puedo dejar de notar, de nuevo, cierta herencia de la caracterización del héroe que realiza Carlyle⁶⁴⁹). En este sentido, y dada la orientación habitual de los textos de James, los *fundadores* de las diversas religiones reunirían ambas cualidades⁶⁵⁰ (algo muy afín a la relación que establece entre la *verdad* y el

⁶⁴⁵ Max WEBER, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 364. Sobre la apropiación de las ideas del líder carismático por parte de sus seguidores, cf. *Ibíd.*, p. 1299.

⁶⁴⁶ Cf. John T. GRAHAM, *Theory of History...*, op. cit., p. 89. En la página 222 nuevamente alude a apropiación de la idea del carisma por parte de Ortega para la formulación de su teoría de las crisis.

⁶⁴⁷ «No basta que el líder político posea únicamente un conocimiento correcto de ciertas leyes y normas. Deberá poseer, además, un instinto innato, aguzado por una larga experiencia, que le conduzca a la solución exacta» (*Ideología y utopía...*, op. cit., p. 157).

⁶⁴⁸ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., p. 267. En el original, p. 228.

⁶⁴⁹ Cf. Tomás CARLYLE, *Los héroes*, op. cit., pp. 107, 198 (donde destaca que el poder de Cromwell se debía en gran medida a sus dotes personales) o 223 (en la que se habla de una cierta legitimación concedida por la espada).

⁶⁵⁰ Véase cómo los presenta, por ejemplo, en *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 33-34.

estado místico de los individuos en *Las variedades de la experiencia religiosa*⁶⁵¹, indudablemente); y, salvando las distancias, no deja de ser un poder que a pequeña escala tiene el buen maestro capaz de contactar a ciertos niveles con su alumnado, incluso por ciertas peculiaridades físicas que resulten de algún modo atractivas para la atención del estudiante⁶⁵².

10.4. La historia.

En los anteriores apartados de esta investigación he orientado la misma a una dilucidación del paralelismo existente entre nuestros autores en lo tocante al papel del individuo y, dentro de tan amplio campo (que he reducido a la mínima expresión), su concepción del héroe y del genio. Era especialmente peculiar en ellos la capacidad de quebrar las creencias establecidas —o de dar el primer golpe en esa dirección— por medio de *ideas* que con el tiempo devendrían nuevas creencias sobre las que se construye el resto de la vida consciente en el plano colectivo. Todo el planteamiento entroncaba, como espero que se recuerde, con una concepción del conocimiento en la que se evidenciaba especialmente su dimensión colectiva, esto es, precisamente las peculiaridades y la importancia del concepto de *creencia* (con sus matices: *overbeliefs*, etc.) como elemento articulador de las colectividades. Toca ahora abordar por fin los dos puntos a los que toda la investigación conduce y en los que lo dicho por fin se funde con lo prometido: el esencial *páthos* liberal de ambos autores como núcleo irradiador de sus doctrinas filosóficas positivas. Estos dos puntos son la común concepción que Ortega y James tienen de la historia y la política. En ese orden expondré la cuestión.

De la concepción orteguiana de la historia me interesa destacar, fundamentalmente, algunos elementos presentes en *Historia como sistema*, *Ideas y creencias* y *En torno a Galileo*. Dicho de manera esquemática que espero que resulte clara en función de cuanto se ha dicho ya en esta investigación, Ortega comprende la labor del historiador como una búsqueda de las distintas creencias fundamentales que hayan sido vigentes en las distintas épocas históricas, de manera que los hombres puedan narrarse lo que han sido de una forma adecuada (es decir, evitando el modo *whig*⁶⁵³, algo que “perfeccionará” Kuhn) y formar un proyecto futuro que venga parcialmente limitado por lo que ya se ha sido (aquí es donde entra en juego su

⁶⁵¹ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 317.

⁶⁵² Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., p. 774 ss.

⁶⁵³ Cf. John T. GRAHAM, *Theory of History...*, op. cit., pp. 52-53.

propuesta de desarrollar una *historiología*; cf. OC V, 229-247). Esto supone una interpretación de la historia como *sistema* en tanto que no se trata de un desarrollo aleatorio de acontecimientos, aunque tampoco carente por completo de libertad; si cabe hacer una ciencia de la historia, en todo caso (y Ortega así lo cree: la historia no deja de ser la ciencia sistemática de la realidad radical, OC VI, 75; de hecho, es la ciencia superior, en el lugar que tradicionalmente se concede a la física, OC VI, 445, pues ha de ser tan evidente como lo son las matemáticas, cf. OC IX, 898), será porque en atención a lo sucedido podemos prever con algún grado de precisión lo que será (pues «*Historia non facit saltum*», OC V, 311) y, sobre todo, lo que no será.

A ello hay que añadir un elemento coherente con lo anterior: un relato sobre las distintas creencias fundamentales de las épocas previas no deja de ser un catálogo de las caracterizaciones que de los distintos fenómenos se han hecho; es decir, distintos sentidos atribuidos a las cosas, lo cual lleva a un aumento de la realidad que ya he trabajado en esta investigación. En este sentido, en *España invertebrada* encontramos una alusión indirecta al asunto (lo que evidencia cierta sistematicidad y permanencia de la idea en toda la filosofía orteguiana) cuando señala Ortega que

Los “drusos” del Líbano son enemigos del proselitismo por creer que el que es “drusita” ha de serlo desde toda la eternidad. En tal sentido, somos bastante drusos todos los españoles (OC III, 470).

El ser de las cosas, por lo tanto, no es nunca definitivo desde este punto de vista, y mucho menos el hipotético ser de las *cosas humanas* (no hablo ya de los humanos, carentes de naturaleza); todo lo humano es histórico y, por ello, potencialmente perecedero. La coherencia con algunas tesis jamesianas al respecto ha sido ya señalada, y más abajo se recuperarán algunas.

La literatura secundaria, en concreto el ya muchas veces mencionado John T. Graham, no tiene ningún reparo en afirmar explícitamente que el pensamiento histórico de Ortega es pragmatista en su base, e incluso más: según el citado autor, el español emplea el método fenomenológico a partir de una metafísica pragmatista⁶⁵⁴ (para lo cual se inspirará especialmente en *Las Atlántidas*⁶⁵⁵, con especial detenimiento en un pasaje que en la edición de las *Obras completas* que estoy empleando se halla en OC III, 769-

⁶⁵⁴ Cf. John T. GRAHAM, *Theory of History...*, op. cit., pp. IX-X.

⁶⁵⁵ *Ibídem*, p. 48.

770; aunque tampoco tendrá problema en señalar, respecto a *Historia como sistema*, que «Only implied but very characteristic of his outlook was a pragmatist historical “instrumentalism” that went well beyond James and Dewey»⁶⁵⁶). Como tuve ocasión de destacar más arriba, las posiciones de Graham me parecen exageradas en la medida en que ve en Ortega a un pragmatista (claramente en su juventud “jamesiana”, aunque esto permanecerá siempre según dicho autor⁶⁵⁷) que no es, allende el hecho de que sí comparta con la corriente pragmatista rasgos significativos (aunque no lo comparto plenamente, me parece acertada la resumida visión crítica a la exageración de Graham llevada a cabo por Javier Zamora Bonilla⁶⁵⁸); sin embargo, es igualmente cierto que en el caso particular de su concepción de la historia el paralelismo es especialmente acusado (más allá de la concepción de la *historiología* que el propio Graham nos ofrece de manera enfática⁶⁵⁹ y que Ortega aborda en «La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología», OC V, 229-247). En este sentido, la tesis doctoral de Marnie Binder me parece muy oportuna en la medida en que vincula a los dos autores que estoy trabajando ahora –y a otros– en tanto que historicistas⁶⁶⁰.

Como ya ha ocurrido en otras ocasiones, el paralelismo entre Ortega y James relativo a la cuestión histórica puede establecerse con otros autores. Así, con el que estoy tomando en general como tercero en discordia, Mannheim: para él, también va de suyo un cierto *sentido* en la historia que dota de significado al reino de lo histórico⁶⁶¹: he ahí, en cierto modo, el deber del historiador⁶⁶². De esta manera, lo que se ha de hacer es –siempre según Mannheim, aunque insisto en que es sencillo traducir esto a terminología orteguiana– estudiar los grupos humanos de los diversos momentos históricos en base a su concepción del mundo, sus esperanzas y sus propósitos⁶⁶³... en cierto modo, como en *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda* (OC I, 261-314) hacía Ortega con los miedos (o no) de una determinada colectividad francesa de un concreto instante (el siglo X). Ni que decir tiene que ambos autores (Ortega y

⁶⁵⁶ Ibídem, p. 130. Debo señalar que más adelante (pp. 162-163) equipara (según Graham, es Ortega quien lo hace) “sistema” e “instrumentalismo” de un modo que me parece, en el mejor de los casos, problemático.

⁶⁵⁷ Cf. John T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, op. cit., p. 163.

⁶⁵⁸ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, Barcelona: Plaza y Janés, 2002, p. 506, n. 147.

⁶⁵⁹ John T. GRAHAM, *Theory of History...*, op. cit., pp. 63-64.

⁶⁶⁰ *An Envisioned Pragmatic Dialogue in José Ortega y Gasset's Historicism: Possible Conversations with John Dewey, William James, and Ferdinand Schiller. Un diálogo imaginado sobre el Historicismo de José Ortega y Gasset: Posibles conversaciones con John Dewey, William James y Ferdinand Schiller*, op. cit.

⁶⁶¹ Cf. *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 127 ss, 221

⁶⁶² Cf. Ibídem, pp. 237-239.

⁶⁶³ Cf. Ibídem, pp. 246-247.

Mannheim) están absolutamente permeados por lo que se ha dado en llamar psicología de la *Gestalt*, asunto que no abordaré.

Es significativo que Mannheim emplee en los pasajes referidos hace un instante el verbo *brotar*, tan fácilmente puesto en relación con la manera en que Ortega considera que el presente y el futuro *brotan* del pasado de un modo que el profeta puede prever con tanta claridad como claramente ve hacia atrás el historiador:

Cuando nos cuentan que Pedro, hombre íntegro, ha matado a su vecino, y luego averiguamos que el vecino había deshonrado a la hija de Pedro, hemos comprendido suficientemente aquel acto homicida. La comprensión ha consistido en que vemos salir lo uno de lo otro, la venganza de la deshonra, en inequívoca trayectoria y con evidencia pareja a la que garantiza las verdades matemáticas. Pero con la misma evidencia, al saber la deshonra de la hija, pudimos predecir antes del crimen que Pedro mataría a su vecino. En este caso se ve con toda claridad cómo al profetizar el futuro se hace uso de la misma operación intelectual que para comprender el pasado. En ambas direcciones, hacia atrás o hacia adelante, no hacemos sino reconocer una misma curva psicológica evidente, como al hallar un trozo de arco completamos sin vacilación su forma entera. Creo, pues, que no parecerá aventurada la expresión antecedente, según la cual la ciencia histórica sólo es posible en la medida en que es posible la profecía. Cuando el sentido histórico se perfecciona, aumenta también la capacidad de previsión (OC III, 569).

Y añádase a ello que el mismo James va a apostar por algo absolutamente semejante cuando, en *La voluntad de creer*, defiende la determinación de las posibilidades presentes –y por ende, cierta orientación del futuro– por parte del pasado⁶⁶⁴: «ya no podemos», dice en otro lugar, «seguir simpatizando con deidades crueles, y la noción de que Dios se deleita en el espectáculo de los sufrimientos autoinfligidos en su honor es abominable»⁶⁶⁵; imposible no conectar estos pasajes con las tesis sostenidas en el capítulo X de *La rebelión de las masas*, titulado «Primitivismo e historia» (OC IV, 428-433).

La historia (en este caso, entendida como actividad) permite reconstruir y ver sentidos perdidos; en términos de Julián Marías, nos permite atender a las vigencias pasadas analítica y retrospectivamente (lo cual, por supuesto, no puede hacerse con claridad y “objetividad” respecto a las vigencias imperantes)⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ Cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 266-269.

⁶⁶⁵ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 273.

⁶⁶⁶ Cf. Julián MARÍAS, *La estructura social*, op. cit., p. 103.

Así las cosas, dentro de este marco general se aprecian desarrollos en la filosofía de James que fácilmente recuerdan a lo indicado sobre Ortega –aunque sean anteriores; no se trata ahora de buscar el origen historiográfico de las ideas sino de establecer el *páthos* común—. De entre dichos desarrollos parece interesante aludir de inicio a algunos en apariencia menores, en la medida en que manifiestan de forma muy clara hasta qué extremo el paralelismo lleva a posiciones compartidas a las que ya me he referido. Para empezar conviene un rodeo por una obra de bibliografía secundaria a la que me tendré que referir posteriormente más por extenso: *Liberalismo*, de John Gray. El autor destaca cuatro aspectos que, a su modo de ver, son propios de toda tradición liberal clásica: individualismo, igualitarismo, universalismo y meliorismo (o progresismo)⁶⁶⁷. De entre ellos, me interesa destacar el último (que también destaca a su manera Cristopher Lasch en *La rebelión de las élites*, junto a la supuesta creencia liberal en que «un Estado liberal puede prescindir de la virtud cívica»⁶⁶⁸) en la medida en que me parece un concepto que merece aclaración especialmente en una investigación como la presente.

Como tuve ocasión de apuntar en el primer capítulo de esta investigación, John Stuart Mill tiene una posición meliorista (quizá sería más preciso decir *teísmo meliorista*) en tanto en cuanto cabe la posibilidad de un triunfo final del bien sobre el mal en la historia, aunque dicho triunfo no está garantizado: depende de la acción humana⁶⁶⁹. En esta misma línea se manifiesta indudablemente James en *Pragmatismo* en la medida en que aborda las posibilidades de salvación del mundo desde un punto de vista pragmatista⁶⁷⁰ y que, bien lo indica Pérez de Tudela, puede derivar en que Dios no tenga las propiedades que tradicionalmente se le atribuyen en la cultura occidental⁶⁷¹. En el caso de Ortega, es posible entrever este carácter progresista-meliorista al menos hasta que –como señala José Lasaga en un texto reciente– «ahonde en su diagnóstico de que la crisis histórica en que desemboca la modernidad ha sido precisamente el producto del utopismo que para Ortega es sinónimo de progresismo»⁶⁷²; y aquí aparece un nuevo paralelismo con James: su visión sobre el utopismo (que, para Graham, es debida a que el estadounidense es «a main source» al respecto⁶⁷³).

⁶⁶⁷ Cf. John GRAY, *Liberalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 10-11.

⁶⁶⁸ Cristopher LASCH, *La rebelión de las élites...*, op. cit., p. 86

⁶⁶⁹ Cf. John Stuart MILL, *La utilidad de la religión*, op. cit., pp. 109-110.

⁶⁷⁰ Cf. *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 222-223.

⁶⁷¹ Cf. Jorge PÉREZ DE TUDELA, *El pragmatismo americano...*, op. cit., pp. 131-132.

⁶⁷² José LASAGA MEDINA, «El liberalismo itinerante de Ortega y Gasset», en José LASAGA MEDINA y Antonio LÓPEZ VEGA, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo*, Madrid: Cinca-Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2017, p. 24.

⁶⁷³ John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit., p. 32.

¿A qué se debe entonces la necesidad de tomar precauciones? A que no ha de confundirse el carácter progresista en la concepción (en este caso) de la historia por parte de Ortega, James y Mill con una *teleología* de la historia que en modo alguno tiene lugar. En el capítulo final de esta tesis la anti-teleología de Ortega será precisamente el punto de entronque con la obra de Kuhn y en cierto modo con la de Rorty; asimismo, la siempre necesaria necesidad (valga la redundancia) de experimentación típicamente deweyana estará en esta misma línea. Lo significativo ahora, pues, es explicitar que la historia determina el pasado y en cierto modo el futuro –por ejemplo, marcando lo que ya no será porque ha sido (y el pasado, como se señala en *La rebelión de las masas*, tiene una razón, la suya, que ha de concedérsele precisamente para poder superarlo; cf. OC IV, 432-433)–, pero no de una forma cerrada: no hay un fin final de la historia hacia el que ésta tienda de forma inexorable. En ambos puntos habrían fracasado los movimientos de masas, especialmente en lo tocante al reconocimiento de la razón del pasado que fuerza (en los años en que Ortega escribe, y siempre según su consideración) a reconocer el liberalismo como parte irrenunciable de lo que podemos llamar de forma laxa *la esencia europea u occidental*; pero, por lo mismo y por la necesaria edad que todo lo humano tiene, tampoco el liberalismo es el *fin*. Lo propio ocurre con todo el sistema orteguiano: el movimiento del arte tendente a la deshumanización, por ejemplo, es también perecedero y el deber humano es precisamente reconocerlo como un hito ya inevitable de la expresión artística que chocaba con concepciones pretéritas y chocará con las venideras. El ejemplo ha lugar en la medida en que pone de manifiesto que la concepción del *pasado* que se maneja aquí no es algo así como el pasado “psicológico” al que (de forma análoga, pero atendiendo a otro objeto) se refiere de forma un tanto confusa Mead⁶⁷⁴ y en el que evidentemente debe estar pensando James cuando señala que «no mantenemos ninguna relación práctica con el pasado, por más que supongamos conocerlo verdaderamente»⁶⁷⁵.

A todo ello se añade una importantísima afirmación de James en *La voluntad de creer*:

La historia no es otra cosa que el relato de los conflictos de los hombres, de generación en generación, por encontrar un orden cada vez más inclusivo. *Inventar alguna forma de*

⁶⁷⁴ Cf. George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., pp. 375-377.

⁶⁷⁵ William JAMES, *El significado de la verdad...*, op. cit., p. 82.

realizar nuestros propios ideales de un modo que también satisfaga las demandas de otros: ¡éste y ningún otro es el camino de la paz! Siguiendo este camino, la sociedad ha logrado auparse de un equilibrio relativo a otro, a través de una serie de descubrimientos sociales en buena medida análogos a los de la ciencia.⁶⁷⁶

Desde luego, salta a la vista que tal concepción del desarrollo de la historia sólo puede sostenerse desde una ontología pluralista (entendiendo por tal lo que James entiende⁶⁷⁷) que entronque con un liberalismo de base; por otra parte, y es lo que ahora me interesa mostrar de forma más clara, hállese aquí una concepción en cierto modo narrativa de la historia que no desentona en absoluto con el historicismo orteguiano (ya Durkheim denunció indirectamente el historicismo pensando en los pragmatistas⁶⁷⁸) organizado en creencias fundamentales de una época que han de comprenderse para narrarnos el pasado; esto es, la propuesta jamesiana del párrafo transcrito perfectamente se aviene a las tesis raciohistoricistas del filósofo madrileño.

Atendiendo ahora a una de las propuestas más notorias de *Historia como sistema* se apreciará que la continuidad en la concepción de la historia y su relación con el ser humano se mantiene entre los dos autores sometidos a comparación. Si Ortega distinguía al ser humano de las cosas (OC IV, 73), James realiza una diferenciación en la misma línea... pero de manera insuficiente. El autor norteamericano la lleva a cabo en el marco de la distinción entre los actos inteligentes y los actos mecánicos para abordar la cuestión de la existencia de la *mentalidad* en los primeros y no en los segundos; sin embargo, la presentación que hace del asunto en modo alguno permite separar al hombre del resto de animales capaces de alterar un recorrido (o modificar los medios necesarios) para alcanzar un fin que permanece estable (a diferencia de las virtudes inanimadas de metal que, atraídas por un imán, son incapaces de bordear una lámina de cartón que les impidiesen alcanzar del todo el objeto atractivo)⁶⁷⁹.

Pese a lo anterior, sí que es posible afirmar sin lugar a dudas que James diferencia al hombre del resto de las cosas en tanto en cuanto sostendrá, de manera extremadamente afín a Ortega, que el hombre no tiene naturaleza sino, precisamente, historia; y esto tanto a nivel colectivo –como se ha señalado ya a partir de las creencias

⁶⁷⁶ William JAMES, *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 244-245.

⁶⁷⁷ Aunque el desarrollo de estas ideas lo expondré un poco más abajo, véase *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 218.

⁶⁷⁸ Cf. Emilio DURKHEIM, *Pragmatismo y sociología*, op. cit., pp. 109-110. Orozco ve en James la historia como «... un flujo, un pasaje, un devenir, una historia haciéndose» (José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., p. 95).

⁶⁷⁹ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 9-10.

y volverá a verse más adelante— como en un sentido individual: somos lo que hemos ido haciendo y eligiendo, lo cual es decisivo para comprender la ética orteguiana y en cierto modo la identidad individual en James (máxime atendiendo al hecho de que mi pasado lo interpreto como mío por la *tibieza e intimidad* a que se refiere en los *Principios de psicología*⁶⁸⁰). Y no sólo eso: ese hombre sin naturaleza se encuentra —como ya se ha insistido aquí desde diferentes ángulos— inmerso en un todo social que lo conforma de una determinada manera, algo por cierto muy coherente con lo que señalará Dewey⁶⁸¹.

10.5. Un liberalismo más allá de la política.

Aunque podría parecer que este último apartado del capítulo central de mi investigación debería ser el más largo, por su carácter de punta de lanza en que confluye cuanto se ha dicho, tal cosa no es en realidad necesaria: lo único que queda por hacer es ensartar todas las cuentas del collar con el filo hilo del liberalismo compartido por ambos autores... y en realidad, aquí y allá he ido ya apuntando cómo esto tiene lugar. Así, la explicitación de la “política” (y entrecomillo el término por hacer de él un uso extraordinariamente laxo) liberal, que es en realidad coherente con una metafísica y una concepción liberal del mundo en Ortega y James, sólo aparece en último lugar como guiño a la idea orteguiana según la cual la política es el último punto en que aparecen las manifestaciones de cualquier cambio trascendente que haya atravesado sociedad alguna y cuyos primeros indicios se aprecian en el arte.

Como he señalado de manera insistente, toda la concepción orteguiana y jamesiana del mundo puede ser apellidada (con los matices que fueran menester) como “liberal”⁶⁸². Y esto en la medida en que sus propuestas implican una tolerancia y una apertura constitutiva a la multiplicidad de puntos de vista desde los que la realidad puede ser contemplada sin que ninguno niegue por necesidad el acierto de los otros

⁶⁸⁰ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 520-521; para la definición inicial de estos conceptos de *tibieza e intimidad* (*warmth and intimacy*), cf. *Ibíd.*, p. 265.

⁶⁸¹ Dewey ofrece una razonable crítica a Mill en la página *La opinión pública y sus problemas*, op. cit., p. 162: si el británico señala (en *Logic*, Libro VI, cap. 7, sec. 1) que los hombres, más allá del entorno, operan en base a que siguen siendo hombres y, por tanto, sus acciones y pasiones obedecen a las leyes de la naturaleza humana individual, Dewey atina a decir que esas acciones y pasiones de los hombres individuales «de hecho consisten en aquello que los individuos son en virtud del medio social en el que viven (incluyendo sus creencias y propósitos); ignora [la afirmación de Mill] el hecho de que están influidos de arriba abajo por la cultura contemporánea y transmitida, ya la acepten o la rechacen. Lo que es genérico e idéntico en todas partes es, como mucho, la estructura orgánica del hombre, su constitución biológica».

⁶⁸² Cuestión discutible es que ese “liberal” sea en realidad “impotencia liberal”, como dirá Orozco de James de manera cuanto menos discutible en tanto en cuanto esa “impotencia” está a la base, según el mismo autor, del Segundo Siglo Americano, hoy vigente (cf. José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., p. 16).

(recuérdese el largo pasaje final de *El tema de nuestro tiempo* que en más de una ocasión he reproducido aquí; y, en el caso de James, por ejemplo, algunos pasajes de *La voluntad de creer*⁶⁸³). Esta multiplicidad de puntos de vista igualmente legítimos en principio –lo cual no significa que todo punto de vista sea certero– supone reconocer el derecho a la existencia de nuevas formas de vida o de contemplación que podemos definir como *creativas*, lo cual es justamente (según Mannheim, quien a su vez sigue a Albert Schäffle) lo propio de la *política* frente a la *administración*⁶⁸⁴. En ese sentido es en el que apuntaba a un amplísimo significado del concepto *política* en esta investigación; y no debo dejar de destacar que, para Mannheim, la *conducta* comienza precisamente antes de que la racionalización (par de la *administración*) penetre la toma de decisiones que se lleva a cabo; es decir, la conducta no está sujeta «a reglamento

⁶⁸³ Por ejemplo, véase este extracto con claras resonancias millianas: «Ninguno de nosotros debe poner vetos a los demás, ni intercambiar palabras insultantes. Debemos, por el contrario, respetar la libertad mental del otro de manera delicada y profunda: sólo entonces traeremos la república intelectual; sólo entonces tendremos ese espíritu de íntima tolerancia, sin la cual toda nuestra tolerancia externa es desalmada, y que es la gloria del empirismo; sólo entonces viviremos y dejaremos vivir, tanto en los asuntos especulativos como en los prácticos» (William James, «La voluntad de creer», en William K. CLIFFORD y William JAMES, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid: Tecnos, 2003, p. 179).

⁶⁸⁴ Dice Mannheim: «El sociólogo y estadista austriaco Albert Schäffle afirma que en cualquier momento de la vida político-social se pueden discernir dos aspectos: en primer lugar, una serie de acontecimientos sociales cuya norma se ha vuelto fija y que se repiten con regularidad; en segundo lugar, los acontecimientos que se hallan aún en proceso de devenir, en // los cuales, en casos individuales, se tienen que tomar resoluciones, que producen situaciones nuevas y únicas. A los primeros, dio el nombre de “asuntos rutinarios del Estado”, *lafendes Staatsleben*; a los segundos, el de “política” [...] Nos hallamos en el ramo de la política cuando los enviados a países extranjeros celebran tratados que nunca se habían hecho antes; cuando los representantes parlamentarios fijan nuevos aranceles; cuando se suministran fondos para una nueva campaña electoral; cuando ciertos grupos de oposición preparan una rebelión y organizan huelgas, o bien cuando se reprimen éstas.

Es preciso admitir que los linderos entre estas dos clases de realidades son, en verdad, bastante flexibles. Por ejemplo, el efecto acumulado de una desviación gradual de los procedimientos administrativos en una larga serie de casos concretos pueden dar origen, en la actualidad, a un nuevo principio. O, para tomar un ejemplo inverso, algo tan único como un nuevo movimiento social puede hallarse profundamente impregnado de elementos “estereotipados” y rutinarios. Sin embargo, el contraste entre “los asuntos rutinarios de Estado” y la “política” ofrece cierta polaridad que puede servir de fecundo punto de partida. Si se concibe más teóricamente la separación, se podrá decir: // es posible dividir cualquier proceso social en una esfera racionalizada, que consiste en procedimientos establecidos y rutinarios, cuyo objeto es tratar situaciones que se repiten con regularidad, y en otra esfera, “irracional”, que rodea dicho proceso. Por lo tanto, es preciso distinguir entre la estructura “racionalizada” de la sociedad, y su matriz “irracional”. Respecto de este punto, es preciso hacer otra observación. La principal característica de la cultura moderna es la tendencia a incluir todo cuanto fuere posible dentro del campo de lo racional y a sujetarlo a un control administrativo, por una parte, y por la otra, a reducir casi a nada el elemento “irracional”» (Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., pp. 149-150). Planteado, pues, en otros términos, mientras la *administración* caería del lado de lo *racional*, la *política* lo haría del lado de la *creatividad*, de lo espontáneo (por retomar terminología de *Vieja y nueva política* o de *El tema de nuestro tiempo*). No me parece difícil relacionar, pues, el ámbito de la política tanto con la concepción orteguiana del hombre egregio que noble y esforzadamente cumple su vocación, como con el concepto weberiano de *carisma* al que ya me he referido más arriba. Y muy importante es que, pocas páginas después, señale Mannheim: «...nuestra tarea consistirá indiscutiblemente en establecer la tesis de que, en la política, el planteo de un problema y las técnicas lógicas que es preciso emplear, varían según la posición política del observador» (Ibíd., p. 153).

alguno» y es, en este sentido, algo político⁶⁸⁵ (habrá que ver —esa es la propuesta de Mannheim, claro— si es posible establecer la política como ciencia⁶⁸⁶). Esta clase de pasajes quizá podrían relacionarse con la idea weberiana según la cual existe una cierta tensión entre burocracia y democracia en tanto en cuanto la segunda es enemiga del “dominio” de la primera —claramente ligada a la *administración*— pese a fomentarla «inevitabilmente y sin quererlo»⁶⁸⁷; quede aquí la cuestión sólo señalada.

Desde luego, una perspectiva liberal *en modo alguno* puede estar reñida con una concepción democrática en cuanto al modo de elección del gobernante, independientemente de la cuestión del poder que dicho gobernante pueda alcanzar (OC II, 541). Ya desde 1914 y en adelante, el ideal democrático existe en Ortega de forma explícita, más allá de los límites y peligros que la *híperdemocracia* pueda haber generado (OC IV, 379). Naturalmente, también el pragmatismo clásico, con James a la cabeza y pese a la desconfianza que —como se señaló— sentía hacia las masas (¿sería mejor decir “hacia la democracia de masas”?⁶⁸⁸), habrá de comprenderse inevitablemente desde una perspectiva democrática (Marcuse señala en este sentido que “democracia” es precisamente la palabra mágica de toda la filosofía americana⁶⁸⁹), aunque sea desde una constructiva posición crítica⁶⁹⁰ que —tal vez partiendo de postulados de Emerson— dé lugar a una adecuada ciudadanía democrática⁶⁹¹. En este contexto se entiende que la presentación jamesiana de los grandes hombres —y lo propio ocurrirá, *mutatis mutandi*, en Ortega— no pueda derivarse en una visión en modo alguno laudatoria de su reconversión de héroes en ostentadores de una dictadura personal (lo cual Orozco filia, adecuadamente, en la herencia inglesa de James que de manera parcial he tratado de señalar aquí en diversas ocasiones⁶⁹²).

⁶⁸⁵ Cf. Ibídem, p. 151.

⁶⁸⁶ Cf. Ibídem, pp. 184-186, 200-201 y 228.

⁶⁸⁷ Cf. Max WEBER, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 1179.

⁶⁸⁸ Cf. José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., p. 26.

⁶⁸⁹ Cf. Ludwig MARCUSE, *Filosofía americana. Pragmatistas, politeístas, trágicos*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, pp. 48-49.

⁶⁹⁰ Putnam se refiere a Dewey, por ejemplo, como alguien preocupado por defender y elaborar una concepción crítica de la democracia; cf. Hilary PUNTAM, *La herencia del pragmatismo*, op. cit., pp. 245-246. Véase también sobre Dewey y la democracia: Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., pp. 159-161. Para una defensa de ciertos problemas de la democracia, véase John DEWEY, *La opinión pública y sus problemas*, op. cit., p. 168.

⁶⁹¹ Cf. Anna Maria NIEDDU e Andrea PARRAVICINI, «Alle origini del pragmatismo. La cultura americana di fine Ottocento: Emerson e il Metaphysical Club», en Rosa M. CALCATERRA, Giovanni MADDALENA e Giancarlo MARCHETTI (eds.), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Roma: Carocci editore, 2015, p. 22.

⁶⁹² Cf. José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., pp. 34-35.

La defensa de la opción democrática por parte de ambos autores va indudablemente de la mano de su apuesta por lo que Ortega llama adecuadamente en *España invertebrada* la «acción legal» (OC III, 465), esto es, la acción indirecta que tiene lugar en las instituciones y que es la que las masas rebeldes, con su irrupción violenta, niegan (OC IV, 383). Aquí quizá cabría discutir con Mannheim en la medida en que éste parece postular que la acción indirecta es históricamente una herramienta burguesa⁶⁹³; para Ortega, como se sabe, la clase social no es un elemento relevante a la hora de distinguir a un hombre-masa de un hombre egregio (de ahí sus alusiones a la «aristocracia de Versalles», OC IV, 382); pero quede esta cuestión, de nuevo más por su lateralidad en esta tesis que por carecer de importancia, para otra ocasión. Lo que sí es ahora interesante para esta investigación es, repito, que el reconocimiento de las posturas ajenas (un contar con los demás cuyo órgano peculiar son las instituciones, lo que conecta de nuevo con la acción legal; cf. OC III, 465) y, por ende, la necesidad de acudir a la acción legal como mecanismo legítimo de toma de decisiones va encaminada a la consecución de un *consenso*, esto es, el acuerdo entre los enfrentados (aunque el acuerdo suponga el triunfo de una tesis sobre las demás y no una vía intermedia)⁶⁹⁴. Y, aunque enmascarado por referirse (como siempre) a lo que la filosofía puede hacer por la religión, James nos ofrece un nítido posicionamiento a favor de la búsqueda del consenso en tanto en cuanto proporciona una mediación entre creencias que resultaría claramente equivalente a la mediación que supone la acción parlamentaria⁶⁹⁵. Ni que decir tiene que las críticas al fascismo y al bolchevismo en tanto que movimientos no sólo primitivos respecto a la historia (OC IV, 431) sino como movimientos de masas rebeldes antiliberales para Ortega tendrá su reflejo, incluso *ante re*, en James... mal que el Mussolini criticado por Ortega (OC IV, 451) se declarase notoriamente influido por James⁶⁹⁶.

⁶⁹³ Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 186.

⁶⁹⁴ Hablando de Dewey, Putnam acierta a mostrar lo decisivo de esta idea: el desacuerdo moral pluralista es la condición de posibilidad del progreso hacia la justicia y la capacitación de los ciudadanos para la vida de acuerdo con sus diversas concepciones de la vida buena (Cf. Hilary PUTNAM *La herencia del pragmatismo*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 150-151 y pp. 281-282, donde se aprecian las preocupaciones del propio Putnam que le llevan a estas consideraciones), algo no del todo alejado de propuestas como la de John Rawls.

⁶⁹⁵ Cf. William JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., pp. 340-341.

⁶⁹⁶ Cf. José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., pp. 85-88, donde se recogen tanto las afirmaciones de Mussolini como las críticas al respecto de Horace M. Kallen, perfectamente afines a lo que podría decirse de la apropiación de Ortega por parte del falangismo de los años cuarenta. Por su parte, hay una crítica jamesiana a la “utopía comunista” relativa a la concepción psicológica de la propiedad por parte del individuo, aunque naturalmente esta crítica tiene lugar antes de la emergencia de bolchevismo alguno; Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 745-746.

Lo que los movimientos de masas que han accedido al poder han sabido manejar de forma opresiva en pro de sus intereses (bien se aprecia en el último capítulo de la Primera parte de *La rebelión de las masas*) es, por supuesto, el Estado (OC IV, 446-452). Un Estado entendido como máquina homogeneizadora encargada de suprimir la espontaneidad y toda disidencia de cualquier orden creativo, es decir, un Estado hieratizado propio de una época caduca que no sólo no ha sido vitalizado o nacionalizado (por emplear términos orteguianos de 1914) sino que ha degenerado en todo lo contrario y que tiene uno de sus núcleos originarios en la homologación de Estado y sociedad⁶⁹⁷; y, desde otro punto de vista, la cuestión encuentra un enfoque adecuado si hacemos chocar el Estado con el concepto orteguiano de *nación* y con el acto de *nacionalizar* las diversas instituciones o entidades existentes para la organización de la vida colectiva (por ejemplo, la Monarquía; cf. OC I, 730). Aprovecho para señalar que la nación en un sentido más político (si cabe hablar así), tal y como se nos presenta en *España invertebrada* (ese «proyecto sugestivo de vida en común», OC III, 442) es posible relacionarla tanto con la concepción milliana (por ejemplo, atendiendo al capítulo XVI de las *Considerations on Representative Government*)⁶⁹⁸ como, en cierto modo, con la concepción weberiana⁶⁹⁹ de nación.

Con todo, pues, desembocamos en una visión liberal y necesariamente pluralista del mundo por parte de James y Ortega que, en realidad y pese a aparecer aquí como conclusión, es el fundamento sobre el que se edifican sus respectivas y –por lo aquí señalado– coherentes filosofías.

Conviene señalar que las alusiones explícitas de Ortega a la noción de «pluralismo» son escasas y aparentemente inconexas con lo defendido aquí; sin embargo, nada más lejos de la verdad. Por ejemplo, si se presta atención a *España invertebrada* se entiende sin dificultad que la pluralidad de señores feudales en Francia, Alemania o Inglaterra, pese a suponer un retraso en la unidad nacional respecto a lo ocurrido en nuestro país, supone en realidad un «tesoro de vitalidad» (OC III, 504): aunque por un camino más lento, la pluralidad de puntos de vista (si se permite, y creo que es lícito, traducir esta historia política a la concepción filosófica) que han de

⁶⁹⁷ Cf. *Del Imperio romano*, por ejemplo OC VI, 103. Cf. también el análisis sobre el particular de José LASAGA MEDINA, «El liberalismo itinerante de Ortega y Gasset», op. cit., pp. 71-72.

⁶⁹⁸ Sobre el concepto de *nacionalidad* (más que de *nación*) en Mill, cf., Rosario LÓPEZ SÁNCHEZ, «El principio de nacionalidad en John Stuart Mill: propuestas para un estudio desde la historia contextual», en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 2011, XVIII/1-2, pp. 63-76.

⁶⁹⁹ Cf. *Economía y sociedad*, op. cit., p. 529 y 552, donde se vincula en cierto modo la nación con el *destino* y se ofrece una doble significación de éste.

enfrentarse y ganar palmo a palmo terreno lleva a una fortaleza incomparable. A ello añade Ortega un hecho indudable: por muy deseable que pueda parecer (sobre todo, para los historiadores) la existencia de una unidad espiritual humana, el hecho es que existe una pluralidad innegable (cf. OC III, 763). Y no sólo ocurre con lo meramente humano-histórico:

El imperativo de pulcritud mental hace que nuestro tiempo parta en toda ciencia –y tal vez no sólo en ciencia– de la pluralidad que es el hecho. La geometría se ha pluralizado. La física de los *quanta* y de Einstein es discontinua y pluralista; la biología se ha instalado en el pluralismo. Por fin, la historia, en vez de tropezar a la postre como con una roca de irracionalidad, como con un misterio, con la peculiaridad de los pueblos, que son de hecho irreductibles, hace de ella el punto de partida; es decir, toma el hecho según se presenta [...] La intuición del pluralismo universal, como puro hecho, como fenómeno, es la gran innovación en la cultura europea (Ibídem).

Un afán legítimo, por supuesto, es buscar una unidad tras la pluralidad; sin embargo, lo que ahora me interesa destacar es que Ortega no cierra la puerta a que la constitución última del mundo sea de corte pluralista y, desde luego, asume que el punto de partida ha de ser la pluralidad (OC III, 768); si se acude al «Prólogo para franceses» a *La rebelión de las masas*, se apreciará –a partir de la reivindicación de Guizot– que Ortega no duda en emparentar el pluralismo con la *libertad* (OC IV, 358).

Graham no duda en señalar que el uso de “pluralismo” como concepto técnico por parte de Ortega es una deferencia para con James; aunque, como siempre, considero que estas afirmaciones de Graham han de tomarse con cautela en su literalidad, comparto sin duda la idea de fondo del estrecho parentesco respecto al tratamiento del pluralismo⁷⁰⁰.

Desde la perspectiva del autor estadounidense, el pluralismo es la raíz misma de su forma de ver el mundo, y en ella ancla su perspectivismo (del que di cuenta al referirme al problema del conocimiento en nuestros dos autores) y su singular *empirismo radical*, que no es sino otra forma de llamar a dicho pluralismo al ofrecerlo como antítesis al monismo⁷⁰¹. Así, la falibilidad de toda creencia sólo puede ser testada

⁷⁰⁰ John T. GRAHAM, *Theory of History...*, op. cit., p. 44.

⁷⁰¹ Véase lo que dice en *La voluntad de creer* sobre este asunto: «Si me viera obligado a dar un nombre a la actitud en cuestión [la que mantiene en el libro], la llamaría empirismo radical, a pesar de que esta clase de apodos generan aún más confusión en filosofía que en ningún otro campo. Digo “empirismo” porque trata sus conclusiones más solidas sobre cuestiones de hecho como meras hipótesis susceptibles de modificación en el curso de la experiencia futura; y digo “radical” porque trata la propia doctrina del monismo como una hipótesis, y a diferencia de buena parte del empirismo a medias que circula hoy bajo

(permítase el préstamo filo-popperiano) en la medida en que distintas perspectivas razonables sobre un mismo fenómeno y objeto pueden ofrecer respuestas diversas y acaso antagónicas, como hubo oportunidad de ver⁷⁰²; e incluso universos diferentes son potencialmente reales (cabe aquí hablar de pluralismo ontológico) antes de que – carentes como estamos de un camino predefinido para la historia individual y colectiva– se opte por decisiones posibles tal vez relativas a la creencia⁷⁰³. Esta provisionalidad de las creencias a que tantas veces me he referido, pues, deja de ser algo negativo para convertirse tanto en una explícita tesis anti-dogmática⁷⁰⁴ como en la condición de posibilidad del consenso y la discusión tolerante incluso en el plano religioso (y, por supuesto, en el filosófico⁷⁰⁵):

¿Debemos suponer que la mezcla de elementos religiosos es idéntica en todos los hombres?
¿Tendríamos, de hecho, que suponer que las vidas de todos los hombres presentan elementos religiosos idénticos? En otras palabras ¿hay que lamentar la existencia de tantos tipos religiosos, sectas y credos?

A todos estos problemas respondo “No” rotundamente, y mis razones son que no veo cómo es posible que criaturas en posiciones tan diferentes y con capacidades tan distintas como los individuos humanos puedan tener exactamente las mismas funciones y los mismos deberes. No hay ni siquiera dos de ellas con las mismas dificultades y no es posible esperar que se den idénticas soluciones.⁷⁰⁶

Una lectura atenta de la cita precedente pone de manifiesto no sólo, insisto, lo beneficioso de la apuesta por la multiplicidad de credos/creencias, sino incluso una base liberal-pluralista para la constitución de una ética como la de Ortega (de corte individual: cada uno tiene *su* vocación, relativa a una circunstancia concreta y, por ende, netamente anti-universalista o kantiana) que tan afín se mostró a algunas tesis de James.

el nombre de positivismo o agnosticismo o naturalismo científico, no afirma dogmáticamente el monismo como algo a lo que debe plegarse toda experiencia. La diferencia entre el monismo y el pluralismo es tal vez la más preñada de consecuencias de todas las diferencias que se dan en filosofía» (*La voluntad de creer...*, op. cit., p. 33).

⁷⁰² Para recuperar el espíritu desde el que traté la cuestión, cf. *La voluntad de creer...*, op. cit., pp. 53-54.

⁷⁰³ Esta afirmación, un tanto extraña, me viene sugerida por pasajes como el siguiente: «...tanto la sabiduría como el coraje piden de nosotros que *creamos en lo que requieren nuestras necesidades*, pues sólo por medio de tal creencia satisfaremos aquellas necesidades. Si nos negamos a creer, es muy posible que acertemos, pues es muy posible que perezcamos irremisiblemente. Si creemos, de nuevo es muy posible que acertemos pues es muy posible que nos salvemos. Nuestra confianza o desconfianza hace verdadero uno y otro de los dos universos posibles, los cuales eran sólo dos *tal vez* antes de que contribuyéramos con nuestro acto» (*La voluntad de creer...*, op. cit., p. 100).

⁷⁰⁴ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 253.

⁷⁰⁵ Cf. *Un universo pluralista...*, op. cit., pp. 194-195.

⁷⁰⁶ *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 364.

Dicho de otro modo, he aquí una manifestación evidente del sustrato pluralista-liberal de toda la filosofía de ambos autores, capaz incluso de permear sus respectivas propuestas éticas y que podemos incluso arraigar –en este caso, siguiendo a James de forma libre aunque creo que aceptable– en ciertas concepciones psicológicas⁷⁰⁷. Encaja aquí también aquella localización que James realizaba de, al menos, siete mundos diferentes (reales para el sujeto en función de la *atención*) y coexistentes que indudablemente se comprenden de forma nítida bajo el paraguas del pluralismo⁷⁰⁸.

Habida cuenta de lo anterior, toda creencia lo será de *algunos*, concepto que empleo ahora de forma deliberada: es ese concepto el que va a vertebrar en buena medida las tesis que aquí interesan en *Un universo pluralista*. Léase el pasaje siguiente:

Cuántas veces, cuando expresaba mis dudas sobre la necesidad lógica del absoluto, he recibido como respuesta un pasaje al extremo opuesto: “¡Pero por supuesto, POR SUPUESTO que debe haber *alguna* conexión entre las cosas!”. Como si yo tuviera que ser necesariamente un monomaniaco fuera de control negando como un loco toda conexión. Toda la cuestión gira en torno a la palabra “algunos” [*some* en el original]. El empirismo radical y el pluralismo defienden // la legitimidad de la noción de *algunos*: cada parte del mundo está conectada de algunas maneras, y de algunas maneras no, con sus demás partes, y las maneras pueden discriminarse, ya que muchas de ellas son obvias, y sus diferencias son observables de un modo obvio. El absolutismo, por su parte, parece sostener que “algunos” es una categoría ruinosamente infectada por la contradicción, y que las únicas categorías consistentes de manera interna y por tanto pertinentes para la realidad son “todo” y “nada”.⁷⁰⁹

La clave de todo, pues, está en los tonos grises, en el hecho de que se enfatice el *algunos* como concepto completamente afín al talante liberal. Si trasladamos este planteamiento metafísico de James al plano político-social, vemos que *nosotros* no dejamos de ser *algunos* miembros del mundo con un determinado tipo de interacción entre sí y con otros *algunos*, si bien no con todos. He aquí la centralidad de la cuestión, que James llega a trasladar incluso al plano de la física (aunque no al de la psicología)⁷¹⁰. Y, asimismo, el *nosotros* es un concepto clave de *El hombre y la gente* en la medida en que la *nostridad* va a suponer la organización del mundo en círculos:

⁷⁰⁷ Considero que el punto de partida psicológico respecto a la concepción del espacio bien puede estar a la base de todo perspectivismo pluralista; cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 680-681.

⁷⁰⁸ Cf. *Principios de psicología*, op. cit., pp. 792-793.

⁷⁰⁹ William JAMES, *Un universo pluralista...*, op. cit., pp. 56-57.

⁷¹⁰ Cf. *Un universo pluralista...*, op. cit., p. 123.

por una parte, están los próximos, que son *túes* inconfundibles (estos conforman el *nosotros*); según el círculo se amplía, las personas que entran en él empiezan a ser más intercambiables entre sí (cf. OC X, 239). A mi modo de ver, el círculo que sirva de medida puede variar en función de la necesidad (la familia, la nación, la amistad); y, tal y como se verá de forma aún más clara al hablar de Rorty, considero que el *nosotros* más amplio que cabe establecer allende el círculo de la nuda *humanidad* será el conformado por aquellos individuos que estén inmersos en un mismo océano de creencias fundamentales.

A esta concepción pluralista de la realidad corresponde, en el plano amplísimo de lo que he llamado política (y que va más allá de la “política”: cabe adoptar esta estructura de pensamiento en el plano de la ciencia, que es justamente lo que hace Ortega cuando defiende la creatividad de Galileo y la emparenta con la artística⁷¹¹), una corriente de pensamiento que es el liberalismo: por fin se ha alcanzado el fin de este camino, tortuoso capítulo de más de cien páginas.

En el capítulo inicial de esta investigación señalé la clásica división entre las tres etapas liberales del pensamiento de Ortega, etc. Entonces me refería a un liberalismo político que ahora se ha ampliado hasta abarcar una concepción total de la existencia (Lasaga ha caracterizado el liberalismo orteguiano como un *temple* o *éthos*⁷¹², lo cual me parece muy apropiado en tanto que supone que lo político y lo filosófico se arrastran mutuamente) paralela a la de William James, y en este sentido conviene que señale algunas cuestiones complementarias. En primer lugar, aunque pueda parecer casi anecdótico, no puedo dejar de indicar cómo el primer liberalismo orteguiano, que como se recordará era caracterizado como fronterizo con la revolución, es muy próximo a la manera en que Mead comprende que la revolución ha sido incorporada al orden constitucional desde la Revolución Francesa⁷¹³, lo cual sitúa a ambos en cierto modo en el mismo paradigma.

Asimismo, una lectura rápida de textos como «El origen deportivo del Estado» permite apreciar una cierta conexión entre el talante liberal, la juventud, la creatividad, el deporte y el desborde de vida: tal y como Ortega lo concibe, el liberalismo supone un cierto lujo o derroche en sentido positivo de fuerzas vitales, lo cual implica la necesidad

⁷¹¹ Hay pasajes de Mannheim que refuerzan esta idea de un posible liberalismo en la ciencia entendido como aquí acabo de apuntar; cf., por ejemplo, *Ideología y utopía*..., op. cit., p. 28.

⁷¹² Cf. José LASAGA MEDINA, «El liberalismo itinerante de Ortega y Gasset», op. cit., pp. 23-24.

⁷¹³ George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., p. 108.

de una jovialidad que los jóvenes (perdónese la redundancia, pero a veces la jovialidad la encarnan individuos adultos y la vejez mozalbetes) paradigmáticamente manifiestan.

Además, conviene ahora matizar algo que no siempre se ha tenido en consideración: el liberalismo orteguiano –y es algo que también Mead señala sobre John Stuart Mill– es más político que económico. Con ello quiero decir que en ninguno de los dos casos se defiende un pleno *dejar hacer* en el aspecto económico (cf. OC VIII, 481 ss.), pues siempre hay derechos del individuo limitando tal vertiente⁷¹⁴. Asimismo, Ortega va a defender –en su recuperación de los orígenes medievales del liberalismo– una prioridad de la libertad “liberal” frente a la aparición de la ley y del Estado, mientras que para antiguos y modernos son la ley y el Estado la condición de posibilidad de los derechos individuales: éstos se ostentarían en tanto que se es ciudadanos (cf. OC II, 539-540). E incluso puedo ir más lejos: para Ortega, la misma ciencia, el carácter teorizador (que Graham hace equivalente, de forma poco precisa, al concepto⁷¹⁵), incorpora un elemento liberal, al menos, según su *Toynbee*, donde puede leerse:

La actitud teórica, el modo del conocimiento consiste en clarividencia y duda; parte de admitir previamente todas las posibilidades. Por eso teorizar es, no accidentalmente o por urbano añadido, sino sustancial y constitutivamente, contar con el prójimo y su posible discrepancia (OC IX, 1223).

Aunque James sostiene en alguna ocasión que no va a opinar sobre el particular, parece indudable que su juicio sobre el liberalismo va a ser notoriamente positivo⁷¹⁶, incluso entendido como movimiento político histórico del que quizá cabría sostener que es una de esas creencias en cierto modo depositadas en el *sentido común*⁷¹⁷ (no sé si hasta el punto de decir, como Ortega, que es un hito ya insuperable del pasado –mal que pese a movimientos como el fascismo y su ignorancia de la historia, aspecto al que me he referido más arriba y que está en línea con lo que señala Mannheim en *Ideología y utopía*⁷¹⁸–, si bien la concepción de la historia que he indicado en páginas anteriores

⁷¹⁴ Sobre todo esto, cf., George Herbert MEAD, *Escritos políticos y filosóficos*, op. cit., p. 269; John GRAY, *Liberalismo*, op. cit., pp. 51-53; y José LASAGA MEDINA, «El liberalismo itinerante de Ortega y Gasset», op. cit., pp. 52 ss.

⁷¹⁵ Cf. John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit., p. 202.

⁷¹⁶ Cf. *Las variedades de la experiencia religiosa*, op. cit., p. 78.

⁷¹⁷ Aunque ya he hablado sobre ello, para ver la concepción jamesiana del sentido común cf. *Pragmatismo...*, op. cit., p. 152.

⁷¹⁸ Cf. *Ideología y utopía...*, op. cit., p. 174.

respecto a ambos autores respaldaría esta posición). Y esto no es sino la salida lógica a sus planteamientos pluralistas, parcialmente desbrozados y analizados aquí: James es, sin género alguno de dudas, un liberal⁷¹⁹ en el sentido amplio que vengo atribuyendo aquí al liberalismo y que Ramón del Castillo atribuye acertadamente a los pragmatistas en general⁷²⁰ (aunque no es el único autor que atiende, acaso de pasada, a lo peculiar del liberalismo norteamericano⁷²¹). Asimismo, es una concepción liberal del mundo la que lleva a James (al igual que a Ortega) a defender la diversidad de opiniones incluso hasta la generación de la rivalidad como algo mejor que la eliminación de todo punto de conflicto⁷²² (recuérdase lo sostenido páginas más arriba a propósito de la guerra). De aquí el ensalzamiento del *algunos* propio del pluralismo que he destacado antes a propósito de *Un universo pluralista*.

Así pues, el respeto a los otros y el «live-and-let-live hands-off policy» derivado de la sacralización típicamente liberal del individuo que él sostiene será una de las características esenciales del pensamiento de James⁷²³ y, a decir verdad, de muchos derivados del trascendentalismo tal y como lo presenta Ludwig Marcuse⁷²⁴; influencia trascendentalista que evidentemente es previa a la del nietzscheanismo que tan acusadamente destaca Lukács⁷²⁵. Así pues, el liberalismo jamesiano –insisto, todo esto condensa mucho de lo señalado aquí anteriormente– comprenderá un equilibrio entre el individualismo y una democracia “bien entendida” que se enfrentará a la ya señalada y criticada democracia de masas⁷²⁶; la afinidad con Ortega resulta evidente⁷²⁷.

⁷¹⁹ Cf. Jorge PÉREZ DE TUDELA, *El pragmatismo americano...*, op. cit., p. 130.

⁷²⁰ «Los pragmatistas profesaron un liberalismo muy distinto al que se impondría después de que el empirismo lógico sepultara la tradición idealista y romántica en Norteamérica. No era un liberalismo metodológico, sino un liberalismo que estaba mezclado con la tradicional tendencia norteamericana (de origen teológico y romántico) hacia el ideal de un crecimiento natural de la norma, un liberalismo contrario a la ingeniería social» (Ramón DEL CASTILLO, *Conocimiento y acción...*, op. cit., p. 301).

⁷²¹ Cf. John GRAY, *Liberalismo*, op. cit., pp. 11-12.

⁷²² Cf. *Talks to Teachers...*, op. cit., pp. 743-745.

⁷²³ Cf. Richard M. GALE, *The Philosophy of William James. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 180.

⁷²⁴ Cf. Ludwig MARCUSE, *Filosofía americana. Pragmatistas, politeístas, trágicos*, op. cit., pp. 17-20.

⁷²⁵ Sobre esto, cf. José Luis OROZCO, *William James y la filosofía del Siglo Americano*, op. cit., pp. 62-63.

⁷²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 102.

⁷²⁷ En particular, con la noción amplia de liberalismo que manejo aquí y que no refiere sólo al movimiento político clásico que conocemos por tal nombre sino a una concepción global de la realidad y la vida. Este liberalismo amplio de James, y en cierto modo la necesidad pedagógica que lo acompaña, lo destaca bien Putnam (cf. *La herencia del pragmatismo*, op. cit., pp. 210-213 y 275-276).

CAPÍTULO 4. ORTEGA Y DEWEY: EDUCACIÓN, MASAS, DEMOCRACIA.

La confluencia entre el pragmatismo norteamericano clásico y el pensamiento de Ortega y Gasset es especialmente nítida y relevante si se toma como ejemplo del primero a William James, a quien tenía el español en tan poca estima. Las numerosas páginas del capítulo 3 han estado destinadas, precisamente, a evidenciar el paralelismo en sus filosofías, y por ello hice de él el buque insignia de esta investigación. Lo que me propongo en este capítulo 4 es una tarea mucho más modesta: tratar de mostrar que entre Ortega y Dewey existe también la posibilidad de establecer un paralelismo que en el futuro puede ser fructífero y que va más allá del hecho de que Ortega poseyese – como Graham ha acreditado– copias de sus obras, incluida *Democracia y educación*¹, de donde, según dicho autor, habría cogido el español la noción de «ensayo y error»². En particular, voy a centrarme sólo en un aspecto de su filosofía parcialmente tratado al hablar de Ortega y James: la educación (que, como ha señalado Scotton, es el principal punto de acceso para este paralelismo³), en un sentido muy amplio que abarcará sobre todo la relación entre medios y fines, en un marco histórico como es el de finales de los años veinte del siglo pasado. Conviene decir que Ortega no menciona a Dewey en ninguna ocasión, aunque las alusiones a él en obras como *Pragmatismo* o textos como los de Russell invitan a pensar que su nombre le resultó conocido “académicamente”. Además, que Lorenzo Luzuriaga (al que me he referido al comienzo de esta Segunda Parte) tradujese para Morata algunas de sus obras de carácter pedagógico (también es el traductor de *Pedagogía general derivada del fin de la educación* de Herbart, como recuerda Zamora Bonilla⁴) sugiere que pudo tener un cierto conocimiento de sus doctrinas.

Así las cosas, mi objetivo será mostrar de forma esquemática que la vertebración en la obra de Dewey del individuo, la educación, las masas y la democracia puede vincularse con la manera en que Ortega relaciona a unos y otros –sobre todo, en su

¹ Cf. John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit., pp. 397 ss.

² Cf. John T. GRAHAM, *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, op. cit., p. 149. En esa misma página, en nota al pie, Graham se remite a Soledad Ortega como autora de un listado de obras de Dewey poseídas por su padre (ibídem, n. 11).

³ Cf. Paolo SCOTTON, *Origine ed epilogo dell'intellettuale: persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*, Roma: Aracne, 2016, pp. 120-124.

⁴ Cf. Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*, op. cit., p. 147.

primera navegación—; sabiendo que, de una u otra manera, esos cuatro aspectos han sido trabajados en el capítulo anterior desde otra perspectiva.

Si esta síntesis puede llevarse a cabo, se debe a que es posible trazar un modo casi mecánico (y que en cierto modo responde a una concepción “circular” de la realidad⁵, como ya apreció Gaos en su enrevesado prólogo a la versión española de *La experiencia y la naturaleza*⁶) de proceder en el pensamiento de John Dewey respecto a los temas que aquí nos atañen; a la mecanicidad del pensamiento de Ortega me he referido ya en numerosas ocasiones, y aquí recuperaré algunas muestras más de ella.

La mejor forma de apreciar en qué sentido el pensamiento de Dewey responde a una mecánica más o menos constante la encontramos en *Teoría de la valoración*, una obra tan breve como profundamente densa. Dicho texto, en principio concebido como refutación a diversas opiniones sobre la concepción de la valoración en sus diversos sentidos, ofrece de manera razonablemente clara algunas ideas centrales para comprender el pensamiento completo del autor. De dichas ideas me gustaría ahora destacar una: el continuo existente entre medios y fines o, aún mejor, entre fines y medios; continuo que, por cierto, no es una línea recta que se haya de recorrer de manera unidireccional. Esto es tanto como decir que, pese a lo que la tradición señala al respecto, separar completamente los fines de los medios es algo que contraviene la experiencia cotidiana de las personas, y que, por supuesto, hay diversas maneras para llegar de unos (los medios) a otros (los fines). Para una mejor comprensión de la cuestión, remito al lector al ejemplo que propone Dewey a propósito del “descubrimiento” por parte de los hombres del asado de cerdo (siguiendo un ensayo de Charles Lamb), que transcribo:

La historia, como se recordará, es que el cerdo asado fue saboreado por primera vez cuando una casa en la que se encerraban cerdos se quemó por accidente. Mientras rebuscaban en las ruinas, los dueños tocaron los cerdos que se habían quemado en el incendio y se chamuscaron los dedos. Al llevárselos instintivamente a la boca para enfriarlos, experimentaron un nuevo sabor. Y habiéndoles gustado, se dedicaron de ahí en adelante a construir casas, encerrar cerdos dentro y prenderles fuego. Ahora bien, si resulta que los fines-a-la- vista son lo que son enteramente al margen de los medios, y tienen su valor independientemente de la valoración de éstos, entonces no hay nada absurdo, nada ridículo,

⁵ La idea de llamar “circular” al modo de proceder de Dewey la encontramos en la «Introducción» de Javier Sáenz Obregón a la traducción de Luzuriaga a *Experiencia y educación* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 40).

⁶ Cf. John DEWEY, *La experiencia y la naturaleza*, México: FCE, 1948, p. XXI.

en esta manera de proceder, pues el fin alcanzado, el desenlace *de facto*, es comer y disfrutar asado de cerdo, que es justamente el fin que se desea. Sólo cuando el fin que se obtiene se evalúa en términos de los medios empleados —la construcción y quema de casas en comparación con otros medios disponibles por los que puede obtenerse el resultado que se tiene en perspectiva y que se desea—, hay algo absurdo o irrazonable en el método utilizado⁷.

Este ejemplo tiene una consecuencia obvia, a saber: que la racionalidad sin más no nos sirve, sino que necesitamos apoyarnos en otros factores como la observación de que hay más de un camino para llegar a los mismos fines, y que la elección entre las opciones responde a factores a su vez diferentes⁸ (en el caso del ejemplo, la economía es crucial; otras veces la elección dependerá de asuntos afectivos, de condicionamientos colectivos respecto a lo que se ha de atender, etc.). Esto encaja con la caracterización mannheimiana de los *factores existenciales* y con todo el planteamiento orteguiano-jamesiano de la afectación de los planos de la vida allende el mero razonamiento (científico o no); por ello, cabe incluir a Dewey en toda la problemática abordada en páginas anteriores sobre este asunto.

Pero algo se entrevé también en de una manera menos evidente a partir del incendiario ejemplo propuesto: que igual que los fines determinan los medios, éstos son condicionados por aquéllos. Hoy tenemos hornos en casa que nos permiten tener cerdo asado sin tener que incendiar edificio alguno; pero si no los tuviésemos, quizá el fin “comer cerdo asado” —aparentemente apetecible *per se*— dejaría de serlo simplemente porque los medios que requiere no compensan los esfuerzos necesarios para degustarlo. Radicalizando esto, tenemos una conclusión que hizo mella en autores como Richard Rorty (quien quizá la exageró) y que puede definir a Dewey: los fines nunca son absolutos⁹ (acaso como, según Ortega, no cabe hablar de una finalidad propiamente en lo humano a partir de OC I, 201-202). Se verá más abajo en este mismo capítulo que esta idea del continuo, de la permeabilidad entre medios y fines, se reproduce en cierto modo en las cuestiones centrales que trataré aquí, en particular en lo que tiene que ver

⁷ Cf. John DEWEY, *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 119.

⁸ Cf. John DEWEY, *La busca de la certeza*, México/Buenos Aires: FCE, 1952, p. 187.

⁹ Si digo que Rorty quizá exagera las tesis de Dewey es porque en su lectura de éste llega a ver una negación de la intrinsicidad en cualquier sentido, si bien hay escritos rortyanos algo menos radicales.

con la relación entre los individuos y la sociedad que los acoge¹⁰ y, especialmente, con el tema de la educación¹¹.

Dewey es quizá el gran pensador acerca de temas pedagógicos en la primera mitad del siglo XX, llegando a escribir 147 textos sobre el particular, además de 12 libros y numerosas reseñas, etc.¹². Abarcar todo eso es una misión imposible aquí, por lo que haré hincapié en un detalle central: ¿en qué sujetos potencialmente educables está pensando el autor en los años que ahora nos interesan (décadas de 1910 y 1920)? En particular, en un tipo de individuo muy específico, pese a la pluralidad que esta categoría encierra: el norteamericano medio¹³ (lo que supone un planteamiento

¹⁰ Así, nos dice Dewey que, frente a quienes sostienen que la sociedad existe en beneficio de los individuos o, viceversa, que la sociedad tiene que señalar a éstos sus metas y los modos adecuados de vida, cabe una tercera alternativa, según la cual «la sociedad y los individuos son mutuamente correlativos, orgánicos, exigiendo la sociedad a los individuos el servicio y la subordinación, pero existiendo ella al mismo tiempo para servirlos» (*La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993, p. 195).

¹¹ Esta mecanicidad se mantiene también en otros planos. Así, resulta de mucho interés para mi investigación doctoral una posible contraposición entre Ortega y Dewey en base a dos conceptos clave, propios cada uno de un autor: la circunstancia y la situación. A mi manera de ver, las “situaciones” de Dewey resultan, de forma objetiva, más amplias que las “circunstancias” orteguianas, ya que incluyen tanto a éstas como al sujeto circunstanciado. El mecanismo deweyano reaparece en la medida en que el concepto situación supone que individuo y entorno (si se me permite usar esta palabra tan genérica) se interrelacionan, de manera que se modifican mutuamente creando situaciones o experiencias nuevas. Para una idea clara de lo que es la situación en Dewey y de las relaciones entre el sujeto y el entorno, véase John DEWEY, *La miseria de la epistemología*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p.117, nota 2, donde el editor, Ángel M. Faerna ofrece la definición de Dewey sobre lo que es una «situación», extrayéndola del capítulo 4 de *Logic*, e indica acertadamente –y en línea con lo que aquí he indicado– que el autor norteamericano pretende con tal concepto superar la dicotomía epistemológica entre “objeto” y “sujeto”. Asimismo, y en línea con lo anterior, Dewey mantiene la idea del continuo, que esquematiza buena parte de su filosofía (como trato de probar aquí) al hablar de la relación entre “el mundo de los hechos” y “el mundo de los valores”, que sólo se seguirán concibiendo como independientes uno del otro hasta que «se comprenda que los fenómenos de valoración tienen su fuente inmediata en modos biológicos de comportamiento y deben su contenido concreto al influjo de las condiciones culturales» (Dewey, 2008: 140). ¿No recuerda esto, por cierto, a ciertas tesis de Ortega en obras como *El tema de nuestro tiempo*? Volviendo a la idea de la mecanicidad del pensamiento del autor norteamericano, y de nuevo en relación con la cuestión educativa y, dentro de ella, con el tema de la comunicación, puede verse: John DEWEY, *Teoría de la valoración...*, op. cit., p. 16). Hacer lo contrario sería, en cierto modo, caer en eso que Ortega denomina en España invertebrada “la magia del deber ser”, en la que incurrirían también ciertas visiones de la ética consistentes en atender a imperativos al margen de la circunstancialidad del mundo.

¹² Cf. *Experiencia y educación*, op. cit., p. 25.

¹³ Dewey advierte que los europeos están empezando a juzgar justamente a este mismo tipo. Así, en *Viejo y nuevo individualismo* señala: «El americanismo como forma de cultura no existía para los europeos antes de la guerra. Ahora existe; y, además, es una amenaza. A modo de reacción y protesta se está desarrollando, al menos entre los intelectuales, la conciencia de una cultura específicamente europea, algo muypreciado y cuya sola existencia se vería amenazada por la invasión de una nueva forma de barbarie procedente de Estados Unidos. La displicente ignorancia de lo que, en su día, se consideraba insignificante está dando paso a una fuerte hostilidad hacia una poderosa influencia extranjera. Se requerirían conocimientos bastante más amplios que los míos sólo para elaborar una lista de los títulos de libros y artículos publicados cada año en Europa acerca de la amenaza a la cultura tradicional europea que supone “América”».

Aquí no voy a tratar de este asunto desde el punto de vista europeo. La mayoría de uniones sociales surge en respuesta a una presión externa. Sin duda, lo mismo podría decirse de unos hipotéticos Estados Unidos de Europa» (John DEWEY, *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 61-62).

metodológico muy orteguiano: el español va a formar su análisis sobre la rebelión de las masas partiendo del supuesto de que «el hombre medio representa el área sobre que se mueve la historia de cada época; es en la historia lo que el nivel del mar en la geografía», OC IV, 384). Este tipo de sujeto analizado por Dewey se caracteriza por estar inmerso en un mundo que ha devenido absolutamente técnico (en contraste, claro está, con el de épocas previas), dominado por la máquina y por el surgimiento de un capitalismo que cristaliza en grandes corporaciones¹⁴. Esto requeriría de los individuos (o eso piensa Dewey, aunque no lo ve en su entorno) una formación mejor que equilibre la enseñanza sistemática (incluyéndose aquí la enseñanza de la ciencia, que debe mostrarse en plena continuidad con la vida cotidiana¹⁵: son principios científicos los que rigen el funcionamiento y éxito de la tecnología imperante¹⁶); es necesario, decía, que estos individuos estén dotados de una formación que equilibre la enseñanza sistemática con la tradicional (entendiendo por tal no la que en cierto modo critica el mismo Dewey y cuyas características recoge en *Experiencia y educación*, sino la que se adquiere en asociaciones más directas que la escuela, como pueda ser la familia¹⁷).

Dentro de ese mundo tecnologizado y capitalista, los norteamericanos parecen caracterizarse por una serie de elementos entre los que destacaré dos: la uniformidad¹⁸ y, más importante ahora, el hecho de ser individuos “perdidos”, pese a que toda interacción humana (y cualquier individuo se ve inmerso en muchas cada día) esté reglada según este autor¹⁹. Doy voz al propio Dewey para que ilustre exactamente qué quiere decir con esto:

...con dicho término [individuo perdido] me refiero a un hecho moral e intelectual independiente de cualquier manifestación de poder en acción. Lo fundamental es que las lealtades que en su día profesaban los individuos a ciertos valores, que les servían de apoyo y otorgaban una dirección y una perspectiva unitaria a su vida, prácticamente han desaparecido. En consecuencia, los individuos se encuentran confusos y desconcertados.

¹⁴ Si hubiera que coger un solo pasaje de Dewey para ilustrar el mundo al que se está refiriendo, remitiría al lector a *Viejo y nuevo individualismo*, op. cit., pp. 59-60.

¹⁵ Cf. John DEWEY, *Experiencia y educación*, op. cit., p. 117.

¹⁶ Cf. John DEWEY, *La opinión pública y sus problemas*, op. cit., p. 151.

¹⁷ John DEWEY, *Democracia y educación*, Madrid: Morata, 1998, p. 20.

¹⁸ Cf. *Viejo y nuevo individualismo*, op. cit., pp. 64-65.

¹⁹ Cf. John DEWEY, *Teoría de la valoración...*, op. cit., p. 102. Cabe decir, a propósito de lo que se va a señalar a continuación, que la mediación social no es exclusivamente algo positivo y *de facto* para Dewey, ya que también puede leerse de manera negativa en tanto en cuanto en buena medida determina los fines a los que un ser humano debe aspirar, no planteándose dicha persona por sí misma los fines propios o, en todo caso, sabiendo que si viola la expectativa de los fines deseables se expone a la sanción social (no necesariamente legal); aunque es recurrente en la obra deweyana, puede verse en este sentido, por ejemplo: John DEWEY, *Teoría de la vida moral*, México: Herrero Hermanos, S.A 1965, p. 49.

Sería difícil encontrar una época en la historia tan falta de principios sólidos y garantizados en los que creer, así como de fines reconocidos de nuestras acciones como el presente en que vivimos. La estabilidad del individuo depende de los valores estables a los que se puede mostrar una firme adhesión. Ciertamente es que hay quien sigue siendo fundamentalista militante en sus convicciones religiosas y sociales. No obstante, su propio extremismo prueba que nada a contracorriente. Para los demás, los valores tradicionales ahora resultan huecos o son repudiados abiertamente, con lo cual los individuos flotan a la deriva.²⁰

La cita precedente está extraída de un libro que, en una primera impresión, parece ser primo hermano de la obra de Ortega, ya que se llama *Viejo y nuevo individualismo* y, por ende, puede hacernos pensar en títulos orteguianos como *Vieja y nueva política*. Me temo que aquí, sin embargo, hay una pequeña trampa: el título original de Dewey (en realidad compuesto por una serie de artículos que aparecieron poco antes del crack del 29, esto es, 15 años después que *Vieja y nueva política*) es *Individualism, Old and New*. Es más, en el estudio introductorio de la versión española de esta obra, Ramón del Castillo nos dice que, aunque algunos han vinculado este texto con *La rebelión de las masas*, «sin ánimo de aguar la fiesta, creo que comparar la posición de Dewey con la de Ortega es pasar por alto demasiadas diferencias. El libro de Ortega, de hecho, se leyó entre los *think tank* americanos *conservadores* durante los años cincuenta»²¹, con lo cual nos muestra cuál fue el enemigo de Dewey que, al parecer, devoró el libro más significativo del pensador español.

La cuestión es que, pese a lo que dice Ramón del Castillo, no es del todo imposible vincular cierta parte de la obra de Dewey con la de Ortega²²; y yo aquí me limitaré sólo a unos pocos aspectos explicitados más arriba. Incluso el libro que del Castillo prologa puede relacionarse, sí, con *La rebelión de las masas*. Como muestra, varios botones. En primer lugar, el hecho de caracterizar al mundo contemporáneo, y en particular al norteamericano como un ser uniforme, que en nada quiere destacarse, es

²⁰ *Viejo y nuevo individualismo*, op. cit., p. 86.

²¹ John DEWEY, *Viejo y nuevo individualismo*, op. cit., p. 45, nota 63.

²² Incluso cabe una lectura paralela entre Dewey y Ortega en tanto en cuanto los valores pueden considerarse como producto histórico (así se desprende, al menos a mi manera de ver, de *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* en el caso de Ortega; en el caso de Dewey, la historicidad de los valores es evidente, algo que Rorty ha explotado hasta la saciedad; por ejemplo, puede verse: John DEWEY, *La busca de la certeza*, op. cit., p. 37 o *La experiencia y la naturaleza*, op. cit., p. 321); otra cosa es que, en el caso de Ortega, los valores, además de ser descubiertos históricamente y, por tanto, en el marco de una cierta sensibilidad, se conviertan en algo objetivo. Es un tema a estudiar pero que, me parece, puede salvarse sin demasiada dificultad en el momento en que no vinculemos la objetividad a una eternidad y universalidad, sino a un contexto y una validez no necesariamente imperecedera, aunque sea duradera en el tiempo, útil para los seres humanos y su final no se vislumbre.

común a ambos (si bien no son los únicos autores que denuncian esto: por ejemplo, lo mismo hace Aldous Huxley en *Un mundo feliz*, del año 1932). Ya en 1911 advertía Ortega de esta tendencia a la uniformidad en Europa y América (uniformidad en este caso más colectiva que individual), derivada del régimen capitalista imperante:

No hay ya verdadera emulación entre las razas europeas, porque la forma económica dentro de la cual viven, lo impide. El capitalismo se caracteriza por la uniformidad y monotonía de su régimen. Es él el imperio del dinero, el cual es aritmética, hierática aritmética, idéntica en Sevilla y en Londres. La nivelación cultural durará lo que dure la forma capitalista de la economía. Mientras tanto, las razas no podrán manifestar sus energías individualísimas en la lucha y convivencia de unas con otras [...] Los norteamericanos se han dejado arrebatar por su propia economía, son esclavos de ella como los pueblos de Europa. ¡Cuán lejano parece el sueño de Walt Whitman, el sueño que soñó para América! (OC I, 469-471).

Cabe, sin embargo, llevar a cabo una mayor precisión. La última cita de Dewey que he referido concluía de la siguiente manera: «Para los demás [los que no son fanáticos religiosos], los valores tradicionales ahora resultan huecos o son repudiados abiertamente, con lo cual los individuos flotan a la deriva», en una traducción que resulta fiel en el espíritu a la original (*they drift without sure anchorage*)... y que aparece varias veces, efectivamente, en *La rebelión de las masas*, formulada de una o de otra forma. Por ejemplo, en el «Prólogo para franceses», de 1937, mientras Ortega se dedica a comparar el gesto del doctrinario Guizot con el de Buster Keaton, caracteriza al primero como alguien que no flota a la deriva (OC IV, 358). Pero, ¿quiere decir con esto lo mismo que está señalando Dewey?

Como es bien sabido (y ya he tenido ocasión de señalarlo en esta investigación), Ortega realiza una división aristocrática de la sociedad entre élites u hombres egregios y hombres-masa,. Precisamente en expresiones como la que estoy ahora analizando se sustancia la diferencia entre unos y otros, que nada tiene que ver con el poder adquisitivo o con el nivel formativo. Aunque el tema da para mucho, me voy a limitar a leer un pasaje del cuerpo de *La rebelión de las masas*, concretamente del primer capítulo de su primera parte, «El hecho de las aglomeraciones»:

Cuando se habla de “minorías selectas”, la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe

hacer en la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva (OC IV, 378).

En el mismo tono, aunque páginas más adelante, repetirá Ortega esta idea del hombre-masa como el hombre «cuya vida carece de proyecto y va a la deriva», a lo que añade un punto clave para nuestros intereses aquí: «Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes» (OC IV, 402). Destaco el matiz final porque es algo con lo que Ortega caracteriza no sólo al hombre-masa, sino al *européo* (no sólo al español) y al tiempo del momento en todo el continente:

...vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para realizar, pero no sabe qué realizar. Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva (OC IV, 398).

El tiempo y los individuos están perdidos, exactamente la expresión utilizada por Dewey. Han perdido la firmeza que daban los valores tradicionales y que permitían al individuo, incluso en soledad, orientarse en el mundo; ahora (en el umbral de los años treinta), pese a la abundancia material (por emplear el término orteguiano: pese al *crecimiento de la vida*; cf. OC IV, 394-399), los individuos están desconectados de dichos valores y su incardinación social es, en buena medida, inauténtica²³. En cierto modo, no creo que esto esté alejado de la pérdida de esos hombres egregios que eran

²³ Esto tiene mucho que ver con el tema de la educación, mostrando una nueva continuidad en el pensamiento de Dewey. Por una parte, en *Viejo y nuevo liberalismo* señala el estadounidense lo siguiente: «La psicología de la masa es peligrosa precisamente por su carácter moldeable. Confiar en su apoyo permanente es jugar con fuego. La uniformidad es efectiva a largo plazo cuando es la manifestación espontánea y básicamente inconsciente de los acuerdos que surgen de la vida real en la comunidad. Una uniformidad emocional y de pensamiento inducida de un modo artificial es síntoma de un vacío interior» (op. cit., 112). Lo mismo pasa con la educación, como se verá un poco más abajo: una educación que se trate de imponer desde fuera, como materia muerta ajena a la vida social del individuo, carece por completo de fundamento y, de hecho, tiende a no funcionar. Así, Dewey se preocupó en diversas ocasiones porque cada materia se intentase purgar de los peligros que comporta en función de si era eminentemente práctica o eminentemente teórica (*¿Cómo pensamos?*, Barcelona: Paidós 2007, pp. 75-77), sabiendo que los métodos educativos determinarán en buena medida el funcionamiento mental del alumno en su vida posterior, afectando a su creatividad, curiosidad, etc. (Ibíd., pp. 69 ss.), siendo lo ideal fundir lo puramente lógico con cualidades morales del carácter, aspectos entre los que no hay contradicción (Ibíd., p. 49).

capaces de someterse a la trascendencia (entendiendo por tal cualquier instancia: la verdad, otros hombres, etc.).

Ahora bien, ¿significa esto una absoluta comunidad entre Dewey y Ortega y, por tanto, un error rotundo de Ramón del Castillo en su estudio introductorio de *Viejo y nuevo liberalismo*? Hay un aspecto en el que los dos autores considerados aquí difieren y que resulta, a mi manera de ver, verdaderamente significativo: la explicación de cómo se ha llegado a esta situación y, por tanto, de los caminos que han de tomarse para arreglarlo. Ortega entiende que una de las causas de la rebelión de las masas como fenómeno es lo que él llama la *hiperdemocracia liberal* (cf., por ejemplo, OC IV, 379-380), y que vendría a ser producto derivado de una confusión perversa: de la idea –que él comparte– según la cual todos somos iguales *ante la ley*, se ha extraído otra idea que Ortega considera ilícita, a saber: que *todos somos iguales en general*. Esto habría llevado al hombre-masa a entender que tiene derecho a imponer su vulgaridad y a ocupar todos los puestos de la sociedad. El problema es que el hombre-masa orteguiano tiene como característica el hecho de considerar que cuanto hay en el mundo de los años veinte y treinta no responde al esfuerzo de unos cuantos cientos o miles de personas, sino que ha venido dado y que se mantiene solo, por naturaleza (cf. OC IV, 408), lo que necesariamente ha de conducir al desastre: en esto, y no en otra cosa, consiste el recelo orteguiano respecto a la democracia en esta época, sin que tengan cabida acusaciones como “antidemócrata”, etc.²⁴

A mi manera de ver, Dewey llega a esta misma evaluación del *páthos* norteamericano de la época, pero lo hace por otros cauces. Tal y como he señalado antes, para él la explicación fundamental es el desanclaje del individuo respecto a una serie de valores compartidos, cuando tradicionalmente una comunidad (materialmente menos boyante) era más sólida en tanto en cuanto los sujetos que la conformaban compartían esos fundamentos sociales básicos²⁵. A este desanclaje ha contribuido el

²⁴ En un texto al que ya me he referido en esta investigación y que considero esencial para comprender al Ortega de la segunda década del siglo XX («Prospecto de la “Liga de Educación Política Española”») podemos ver no sólo su apuesta por la democracia («democracia y España» son los fines a perseguir, (OC I, 743), sino también que, siendo de carácter decididamente liberal, considera que esta batalla por la educación democrática puede perfectamente jugarse de la mano de corrientes socialistas (OC I, 741), más allá de las diferentes evidencias. Pero de todo esto ya he hablado antes.

²⁵ Sin duda, esto puede relacionarse con el momento de 1927 en que señala que «Las mismas fuerzas que han dado lugar a las formas del gobierno democrático, el sufragio universal, los poderes ejecutivos y legislativos elegidos por el voto de la mayoría, también han provocado unas condiciones que obstruyen los ideales sociales y humanos que exigen la utilización del gobierno como instrumento genuino de un público integrador y fraternalmente asociado. “La nueva era de las relaciones humanas” no dispone de

surgimiento de las grandes corporaciones concentradas en manos de unos pocos, unas élites que (aprovecho para decirlo, ya que no puedo entrar en ello) no son en modo alguno las élites de Ortega: lo que las caracteriza es la capacidad económica, no el esfuerzo por superarse. Creo que esto es decisivo en la medida en que no lleva a Dewey a desconfiar de la democracia como sí lo hace Ortega²⁶. De hecho, una concepción democrática de la educación será la salida por la que el autor norteamericano va a apostar, último aspecto que voy a abordar en este breve capítulo y que, aunque quizá no lo parezca, tiene que ver con la mecanicidad de su pensamiento a la que aludía al principio del mismo.

Como se recordará, he abierto este capítulo señalando la interrelación entre los medios y los fines, y entre los fines y los medios, en la obra de Dewey. El hecho de que los fines no sean algo fijo e inmutable implica necesariamente un constante crecimiento de la vida, de las posibilidades: el descubrimiento constante de nuevos fines y de nuevos medios para esos fines que, a su vez, los modifican, supone un permanente crecimiento de la experiencia. En este sentido, la democracia juega un doble papel: por una parte, es uno de los medios que los seres humanos (occidentales) hemos ido descubriendo y que, a su vez, es fin de otros medios; por otra, acoge y promueve en su seno precisamente este crecimiento, ya que la democracia no puede comprenderse sin un permanente aumento de la pluralidad –lo cual, dicho sea de paso, se vincula a la idea de que la individualidad no es algo dado originalmente, sino algo que se crea bajo las influencias

organismos políticos dignos de ella. En gran medida el público democrático sigue en un estado rudimentario y desorganizado» (*La opinión pública y sus problemas*, op. cit., p. 115).

²⁶ Creo que es indudable la sintonía entre ciertos pasajes de *Viejo y nuevo individualismo* con otros de *Teoría de la valoración*, lo que muestra una cierta consistencia en las tesis filosóficas de Dewey que, a su vez, se relacionan con los aspectos educativo y social. Véase lo afín a *Viejo y nuevo individualismo* que suena este extracto de *Teoría de la valoración* y que tiene que ver (por eso lo traigo a colación aquí) con la cuestión de las minorías económicas, esto es, con los magnates que poseen las grandes corporaciones que caracterizan al mundo de 1929: «Supongamos, por ejemplo, que se comprueba que determinada serie de valoraciones hoy vigentes tienen como condición histórica antecedente el interés de un pequeño grupo o de una clase particular en mantener en exclusiva ciertos privilegios y ventajas, y que ello tiene el efecto de limitar el radio de los deseos de otros y su capacidad para materializarlos. ¿Acaso no es obvio que semejante conocimiento de condiciones y consecuencias llevará con toda seguridad a una reevaluación de los deseos y fines a los que se había conferido autoridad como fuentes de valoración? No es que tal reevaluación tenga necesariamente que producirse de forma inmediata. Pero cuando se descubre que valoraciones que están en vigor en un determinado momento carecen del respaldo que previamente se les suponía, viven en un contexto que resulta muy adverso a su conservación. A largo plazo el efecto es similar a esa actitud recelosa que se desarrolla hacia determinadas masas de agua como resultado de saber que están contaminadas. Si, en el otro extremo, la investigación muestra que una serie dada de valoraciones vigentes, incluidas las reglas para imponerlas, disparan las potencialidades del individuo en lo tocante al deseo y el interés, y lo hacen de una forma que contribuye al mutuo refuerzo de los deseos e intereses de todos los miembros de un grupo, es imposible que ese conocimiento no se convierta en baluarte de las valoraciones en cuestión y provoque un esfuerzo más intenso para mantenerlas vivas» (John Dewey, *Teoría de la valoración...*, op. cit., p. 136).

de la vida en sociedad²⁷. A esto me refería al decir que el pensamiento de Dewey era, ciertamente, mecánico: en lo moral, en lo político y en cualquier otro aspecto de su filosofía repite el mismo esquema de pensamiento.

Pero aún cabe la posibilidad de precisar un poco más esta idea. A la luz del mundo que se ofrece a los ojos de estos autores, Ortega y Dewey sostienen que existen dos salidas para mejorarlo: imaginar hacia dónde nos gustaría llegar al margen de los datos de partida; o bien, atendiendo a la situación real, intentar indagar hasta dónde se puede llegar y cómo hacerlo, en un viaje paulatino cuyo final no puede concebirse. Los dos, claro está, optarán por la segunda opción (Hacer lo contrario sería, en cierto modo, caer en eso que Ortega denomina en *España invertebrada* “la magia del debe ser” –cf. OC III, 486-488–, en la que incurrirían también ciertas visiones de la ética consistentes en atender a imperativos al margen de la circunstancialidad del mundo. En Dewey esta idea podemos encontrarla en diversas ocasiones, por ejemplo en *La experiencia y la naturaleza*²⁸, momento en el que nos presenta la idea de que son las condiciones impuestas por la naturaleza aquellas que dictan a qué hay que atender para llevar a cabo con éxito una obra); decía: tanto Ortega como Dewey apuestan por comenzar diagnosticando los caracteres de la realidad y después dilucidar hasta dónde será posible llegar, algo que comparten con un autor (y con otros, claro está) que considero antecedente de ambos y al que dediqué el primer capítulo de esta obra en comparación con el filósofo español: John Stuart Mill²⁹. En el caso de Dewey, que llega a llamar a este modo de operar «política de realismo»³⁰ (también señala, además, que la lógica ha operado a partir de lo que la realidad empíricamente ofrece³¹, rompiendo la dualidad entre el mundo de los ideales –que incluye el supuesto *a priorismo* de la lógica– y la naturaleza); decía: Dewey advertirá que una vía posible de intervención es la educación, con la cual pueden darse herramientas a esos sujetos perdidos que vivirán en una democracia (pues la democracia es el marco de referencia que dota a la educación de un objetivo unificado³²) y a los que se ha de tratar democráticamente –esto es, dándoles

²⁷ Cf. *Viejo y nuevo individualismo*, op. cit., pp. 203-204.

²⁸ *Op. cit.*, p. 103.

²⁹ «Un hombre de ideas claras –nos dice Mill– yerra gravemente si imagina que todo aquello que ve confusamente no existe; a él le corresponde, cuando se topa con una cosa así, disipar la bruma y fijar los contornos de esa forma vaga que emerge entre la niebla» (John Stuart MILL, *Bentham*, op. cit., p. 37).

³⁰ John DEWEY, *La reconstrucción de la filosofía*, op. cit., p. 146.

³¹ *Ibíd.*, pp. 150-151.

³² John DEWEY, *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1996, pp. 195-196.

iguales posibilidades de acceder a posiciones de mando en las grandes corporaciones, en la estructura social y a la obtención de una vida satisfactoria³³.

Para poder llevar a cabo su plan, Dewey lleva a cabo diversas propuestas educativas que, como he dicho más arriba, ocupan miles de páginas. Aquí me limitaré a destacar un asunto: a su manera de ver, no puede educarse a los jóvenes impartiendo asignaturas estancas sin mostrar su relación con el resto de materias; y, por otra parte, ha de involucrarse al alumno haciendo de las materias algo vivo, esto es, generando su decidida y sincera implicación en la medida en que advierte que su formación tiene consecuencias sociales y colectivas y no fines puramente eruditos y aislados de la realidad³⁴ (Dewey cree que hasta los niños, o mejor dicho, muy especialmente ellos, son capaces de distinguir entre las acciones que son justas en la medida en que responden a un interés de todos y las que proceden de un afán egoísta e individual por mandar³⁵); a mi juicio, obras de James como sus *Talks to Teachers* resultan un nítido antecedente sea directa o indirectamente. Sobre este particular resulta fundamental un libro que escribió en el año 1916 y que lleva por título *Democracia y educación*. Dicho texto fue traducido al castellano por Lorenzo Luzuriaga, político y pedagogo socialista que también tradujo otros escritos del autor. La Editorial Morata, en su edición del año 2004, conserva esa traducción y, de hecho, tiene la gentileza de incorporar una breve nota sobre el traductor. En ella vemos que Lorenzo Luzuriaga, además de político socialista y pedagogo, fue socio fundador de la Liga de Educación Política Española, cuyo máximo representante fue Ortega (que escribió el «Prospecto» de la misma, antecedido por su texto *Vieja y nueva política*, datos todos ya consignados arriba) y con el cual, evidentemente, tuvo no sólo trato, sino también conversaciones pedagógicas (dado el motivo de la formación de dicha Liga); a lo que habría que añadir un detalle

³³ Me parece que en este sentido son esenciales algunos fragmentos que ponen de manifiesto no sólo que el punto de partida sea la realidad del mundo (y en concreto, del papel que la educación *de facto* juega en el cambio social), sino también la posición de Dewey. En este sentido, cf. *Liberalismo y acción social...*, op. cit., pp. 188-191. Naturalmente, creo que es razonablemente sencillo poner en relación el pasaje referido con textos orteguianos anteriores. Por ejemplo, con el «Prospecto de la “Liga de Educación Política Española”», concretamente con OC I, 742-743.

³⁴ De nuevo, la mecánica del pensamiento de Dewey se encuentra aquí: análogo razonamiento lo aplica a la relación de los seres humanos con los medios y con los fines. Así, nos dice en *Teoría de la valoración*: «La dependencia de los fines alcanzados respecto de los medios utilizados es tal que esta última afirmación se reduce de hecho a una tautología. La falta de deseo y de interés se demuestra en el descuido y la indiferencia respecto de los medios requeridos. Tan pronto se despierta una actitud de deseo e interés, y puesto que no es posible alcanzar un fin que se dice estimar si no se vuelve en él toda la atención, ese deseo e interés se adhieren automáticamente a cualesquiera otras cosas que se consideren medios necesarios para obtenerlo» (op. cit., p. 107). Resulta, pues, muy fácil vincular esta clase de pasajes con el tema pedagógico en el autor.

³⁵ Cf. John DEWEY, *Experiencia y educación*, op. cit., p. 96.

que hasta ahora he mantenido oculto para sostener la atención del lector, a saber: el interés que la tradición de corte krausista, y muy especialmente en el marco de la Institución Libre de Enseñanza, había manifestado hacia las posiciones deweyanas en relación al ámbito educativo³⁶ (y, aprovecho para señalarlo, hacia posiciones jamesianas respecto a la psicología³⁷); ámbito educativo que, naturalmente, no se limita sólo a la enseñanza de los niños y niñas: la adultez es también periodo de aprendizaje (precisamente un problema de la universidad ha sido su conversión en un «colegio de párvulos» en la que no acontece «nada nacional», OC IX, 655), so pena de considerar que la edad adulta es final en lugar de una continuación en el proceso de desarrollo y reconstrucción continua de la experiencia³⁸. Ello me permite terminar esta pequeña parte de mi investigación planteando la siguiente cuestión: ¿puede explicarse así que Dewey y Ortega compartan la necesidad de entrelazar y vincular las asignaturas, y no mostrarlas como compartimentos estancos, lo cual reaparece en la propuesta orteguiana de *Misión de la Universidad*?

Thomas Mermall destacó que *Misión de la Universidad* fue un texto de notoria influencia en Estados Unidos, y en particular en la Escuela de Chicago de los años cincuenta, sobre todo a través de Hutchins³⁹; sin embargo, ahora quiero destacar no una influencia sino, de nuevo, una confluencia. En último extremo, la propuesta pedagógica de Ortega –insisto en ello, ya desde 1914– tiene mucho que ver con la deweyana no tanto (o no sólo) por la repercusión indirecta del autor estadounidense sobre nuestro filósofo (por medio de Luzuriaga y otros, por su impotencia para el krausismo, etc.), sino por responder nuevamente a un *páthos* problemático similar. Así, aunque explícitamente quedan fuera de *Misión de la Universidad* problemas que tendrían cabida en esta comparativa –destaca, particularmente, la no incursión orteguiana en el asunto de los obreros y la universidad (OC IV, 535-536), pese a que no duda el autor en que el saber universitario ha de llevarse al obrero–, creo que buena parte del texto orteguiano es plausiblemente afín a las tesis educativas de Dewey. En primer lugar, por la manera en que se destaca algo, por demás, obvio: el papel de la universidad como formadora de profesionales que han de integrarse de forma masiva en un sistema

³⁶ Cf., por citar sólo un texto reciente, Delia MANZANERO, *El legado jurídico y social de Giner*, Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2016, p. 215.

³⁷ Cf. Helio CARPINTERO, *Ortega y Gasset psicólogo...*, op. cit., p. 55.

³⁸ Cf. John DEWEY, *La reconstrucción de la filosofía*, op. cit., pp. 191-193.

³⁹ Cf. Thomas MERMALL, «La redención de las masas: Ortega en los Estados Unidos», en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO Y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2007, p. 219.

económico (y valga aquí un inciso: Ortega destacará en el *Toynbee* que la educación inglesa es la única que ha sido capaz de evitar lo que llama el «anacronismo constitutivo de la usual pedagogía», consistente en preparar al alumno –en este caso se refiere al adolescente, aunque eso ahora no es relevante– para el mundo tal cual es *ahora*, lo que implica que en su adultez, dada la variabilidad inevitable de lo histórico, tenga modos anticuados; cf. OC IX, 1196; por otra parte, creo que esta cuestión no puede entenderse totalmente sin relacionarla con «El fondo social del *management* europeo», OC X, 441-459). En segundo lugar, y más relevante, por su apuesta por crear una Facultad de Cultura que haga de núcleo universitario (OC IV, 559) y que no deja de ser, precisamente, el elemento capaz de convertir el conjunto ecléctico de saberes en un todo integrado; por usar la expresión deweyana, será la que consiga mostrar la coherencia del todo que es la cultura, el depósito general de creencias no conformado por materias estancas y compartimentalizadas. Y también se mantiene una tesis, derivada de la innovación que supone la nueva pedagogía y que está tanto en Dewey como en las *Talks* jamesianas: el principio de la pedagogía ha de ser el aprendiz, y no tanto el saber o el maestro (cf. OC IV, 544).

TERCERA PARTE

ORTEGA ANTE EL PENSAMIENTO NORTEAMERICANO DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX: KUHN Y RORTY

1. Introducción.

El ya largo recorrido que ha tenido lugar al establecer paralelismos y plausibles influencias entre Ortega y los autores británicos y norteamericanos ha servido para detallar y pulir el común uso de diversas herramientas por uno y por otros. En particular, he tratado de vertebrar en torno al concepto de *creencia* una pléyade de elementos subsidiarios pero significativos. Ahora mi objetivo será otro: tratar de mostrar que no sólo se ha ganado la posibilidad de vincular a Ortega con el pragmatismo clásico, sino que autores posteriores afines pero no necesariamente pragmatistas comparten un mismo *páthos* intelectual con el pensador español. De esta manera, creo que puede abrirse un nuevo camino para los estudios orteguianos que vinculen a nuestro filósofo más conocido con autores en plena vigencia en los ámbitos de la filosofía de la ciencia y de la filosofía postmoderna.

Así las cosas, este primer capítulo de la tercera parte tiene por objeto mostrar que las tesis sostenidas por Ortega a propósito del funcionamiento de la historia en general es muy afín con la aplicación más restringida al campo de la historia de la ciencia que realiza Thomas Samuel Kuhn (llegando Graham a considerar que Ortega es un anticipador de los paradigmas kuhnianos¹). De este modo, creo que podrá proponerse como resultado la entrada de pleno derecho de Ortega en el campo de la filosofía de la ciencia.

Antes de entrar propiamente en materia, es necesario que me refiera a una versión inicial de este capítulo que publiqué como artículo: «Ortega y Kuhn: filosofías paralelas en base a sus fuentes»². Dicho texto, de carácter aún muy primigenio, pretendía ser una primera aproximación a los notorios parecidos entre los dos autores (como se recordará, en la Introducción destacué que fue justamente el parecido entre Ortega y Kuhn lo que inicialmente orientó el tema de esta investigación). Sin embargo, y aunque en buena medida las ideas centrales de aquella investigación resultaron ser plausibles, descubrimientos posteriores han requerido que matice alguna de mis posturas al respecto. Asimismo, aunque aquí le daré otro enfoque, no conviene perder de vista un

¹ Cf. John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit., p. 67.

² *Thémata: Revista de filosofía*, n° 54, 2016, pp. 53-71.

hecho significativo que justifica la inclusión de este capítulo en mi investigación: el hecho, por otra parte evidente, de que también Kuhn tiene su hueco en el espectro de pensadores *liberales* desde su misma formación³, que tuvo lugar en un liberalismo entendido en términos de tolerancia democrática de la mayoría hacia la minoría⁴.

2. Las diferencias.

Tal y como he hecho respecto a autores anteriores, es preciso que explicité algo: entre Ortega y Kuhn existen diferencias muy significativas que no pueden eludirse. Fundamentalmente, como ya he insinuado con anterioridad, sus objetivos son dispares en la medida en que Kuhn trata de centrarse en la historia de la ciencia mientras Ortega trata de abordar la sistematicidad de la historia en general. La mayor amplitud de la intención orteguiana supone, dada la sistematicidad de su pensamiento (que espero esté ya probada a estas alturas de la investigación sin que tenga que remitirme de nuevo al pasaje de «Estética en el tranvía» según el cual «Como en belleza, así en ética», OC II, 181), que aquellas lagunas sobre el ámbito científico que no son explícitamente resueltas pueden reinterpretarse desde su posicionamiento a propósito de otras cuestiones. Como contrapartida, es indudable que la mayor dispersión temática de Ortega conlleva una menor precisión en los detalles y una cierta arbitrariedad en los mismos. De este modo, las alusiones de Ortega propiamente a la historia de la ciencia (véase, sobre todo, *En torno a Galileo*, obra cuya temática indudablemente puede conectar con *La revolución copernicana* de Kuhn⁵) han de entenderse como un caso particular de la historia en general. Eso sí, en textos como «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» se ve cómo Ortega tiene una altitud de miras que rebasa la historia de la ciencia, aunque la incluye (OC VI, 234): la relaciona con la filosofía de la historia, formando parejas de una y otra disciplina. Tales parejas se irían sucediendo en el tiempo, puliendo lo que las anteriores dejaron tan alto como pudieron: Copérnico-Vico, Brahe-Boyle, Kepler-Voltaire, Galileo-Montesquieu...

Una segunda diferencia significativa tiene que ver con el abordaje que de la ciencia hacen ambos. Así, mientras el planteamiento de Kuhn es eminentemente descriptivo, Ortega se sitúa en un plano que añade lo normativo: su intención, en unas

³ Cf. Juan Vicente MAYORAL, *Thomas S. Kuhn: la búsqueda de la estructura*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017, pp. 33, 45-46, etc.

⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁵ Thomas Samuel KUHN, *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Barcelona: Ariel, 1996. La concreción del tema puede verse en pp. 27-28.

circunstancias como las de la España de la primera mitad del siglo XX, es partir de la situación real y modificarla; esto es, pretende que la situación deje de ser la que es (la que era) para convertirse en la que, a su juicio, debería ser (partiendo metodológicamente de la negación de la magia del “debe ser” a que ya se ha aludido aquí). Creo que *El tema de nuestro tiempo* evidencia muy bien este punto: cuando Ortega diferencia entre innovadores y conservadores en ciencia (OC III, 562) No cabe duda alguna de que se considera a sí mismo como un innovador.

Aunque cabría establecer más, basta con que explicité una última diferencia entre ambos autores de una forma más profunda que las anteriores y que entronca con un aspecto ya trabajado aquí de la filosofía orteguiana. Nos dice el pensador español:

Dos usos de rango diferente tiene en la ciencia la metáfora. Cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Como una voz nueva no significaría nada para los demás, tiene que recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación. A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación. De esta manera, el término adquiere la nueva significación al través y por medio de la antigua, sin abandonarla (OC II, 506).

Es la última frase la que quizá más claramente muestra la diferencia a que me quiero referir, pues considero que, para Kuhn, el investigador no sólo abandona la antigua significación de algunos términos (no de todos) al recalar en un nuevo paradigma, sino que esto es *condición necesaria* para que la inconmensurabilidad tenga sentido. En cierto modo, es difícil no vincular este aspecto con la concepción que Ortega tiene del ser humano como un animal etimológico (aspecto al que ya me he referido tanto al hablar de Mill como al hablar de James) y las variaciones que sin embargo nos permiten reconstruir narrativamente cómo hemos llegado a ser lo que actualmente somos.

3. Algunas claves del paralelismo.

Indudablemente, y como ya ocurriera tanto con Mill como con James, la vinculación entre Ortega y Kuhn tiene sentido especialmente haciendo hincapié en el concepto de *creencia*. Sin embargo, a modo de antesala es necesario destacar que dicho paralelismo o confluencia no se limita a tal aspecto de su filosofía. En especial, ambos

autores tienen una deuda (en ambos casos reconocida) con Max Weber; y también, por ejemplo, con Cassirer⁶.

En el artículo que escribí años atrás sobre este paralelismo deslicé una hipótesis de trabajo que, sin haber propiamente una prueba documental que la desacredite, no ha encontrado nuevo apoyo. Sostenía entonces la posibilidad de que Kuhn hubiera leído a Ortega. Desde luego, es bien conocida la recepción de Ortega en los Estados Unidos – con particular énfasis en el caso conocido de *La rebelión de las masas* –, especialmente gracias a las traducciones que la editorial Norton llevó a cabo. Así, Mildred Adams Kaynon fue la traductora de *Invertebrate Spain* (Londres: G. Allen & Unwin, 1932 y Nueva York: Norton, 1937); *Man and Crisis* (Nueva York, Norton, 1958); *What Is Philosophy?*, Nueva York: Norton, 1961); *Some Lessons in Metaphysics* (Nueva York: Norton, 1969); *The Idea of Principle in Leibniz and the Evolution of Deductive Theory* (Nueva York: Norton, 1971); y *An Interpretation of Universal History* (Nueva York: Norton, 1973)⁷. A ello se suma que existió relación entre el pensador español y el mentor de Kuhn, Conant⁸. Además, conviene recordar el hecho de que *Historia como sistema* apareció primero en lengua inglesa, en 1935 (época de máxima presencia de Ortega en la filosofía contemporánea), justamente en un libro-homenaje a la obra de Cassirer. Todo ello me llevó a sugerir la posibilidad no demostrada de que Kuhn hubiera realizado una lectura directa de las obras de Ortega. Sin embargo, en conversación privada con el profesor Juan Vicente Mayoral de Lucas⁹ se me indicó que en el archivo Kuhn no constan referencias al filósofo español, lo cual en buena medida reduce la plausibilidad de la hipótesis (sin terminar de descartarla). El enfoque de la investigación actual, sin embargo, es otro: lo que pretendo es mostrar la confluencia

⁶ La influencia de Max Weber en ha sido ya puesta de manifiesto en numerosas ocasiones en esta investigación. Respecto a la presencia de Weber en Kuhn, cf. «Las ciencias naturales y las humanas», en Thomas Samuel KUHN, *El camino desde la estructura, Ensayos filosóficos 1970-1993, con una entrevista autobiográfica*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 257, donde se explicita también su deuda con Cassirer; o Juan Vicente MAYORAL DE LUCAS, «Las Conferencias Lowell de Kuhn: un estudio crítico», en *Theoria* 78, 2013, pp. 459-476.

⁷ José ORTEGA Y GASSET y Helene WEYL, Gesine MÄRTENS (ED.), *Correspondencia*, Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2008, p. 188, n. 42.

⁸ Recientemente Alzucena López Cobo ha recuperado el epistolario entre ambos, con mediación de Federico de Onís, en «José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de Federico de Onís. Epistolario», en *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 35, 2017, pp. 37-83 (primera parte) y n° 36, 2018, pp. 34-69 (segunda parte); puede leerse también, sobre la invitación de Conant a Ortega para asistir a Harvard, José ORTEGA Y GASSET y Helene WEYL, Gesine MÄRTENS (ED.), *Correspondencia*, op. cit., p. 173.

⁹ Además de por sus valiosísimas investigaciones sobre la filosofía de Kuhn, quiero dejar constancia de mi agradecimiento al profesor Mayoral por las numerosas conversaciones que accedió a tener conmigo a propósito de mi investigación, así como por su enorme amabilidad.

más que la hipotética influencia orteguiana en el ex-físico norteamericano, lo cual permite rodear el problema historiográfico reseñado.

En ese afán por explicitar el paralelismo allende la influencia directa es preciso poner de relieve un aspecto de las dos filosofías analizadas ahora. Para Kuhn, después de una revolución (no entraré ahora en la naturaleza evidentemente difusa que el concepto de *revolución* tiene para este autor¹⁰) tiene lugar una especialización o especiación en las ciencias: surge una ramificación de subdisciplinas donde inicialmente sólo había una, y dichas ramificaciones acaban adoptando con el tiempo un peso y renombre significativos por sí mismas. Llama la atención que Ortega verá en *La rebelión de las masas* un grave problema de orden sociológico que puede derivarse de esta especialización, la *barbarie del especialismo* (OC IV, 441 ss.; de forma menos clara, cf. OC III, 401; y, empleando un término tan grave como el de «tragedia del especialismo», cf. OC V, 302). Esta barbarie supone un peligro en la medida en que, como toda barbarie, lleva a quien la padece o protagoniza a ocupar un nivel primitivo respecto a sí mismo o su época: implica que un individuo, por ser experto en un ámbito, concluye ser experto en general y se ve legitimado para tomar el poder en ámbitos que no domina. Curiosamente, para Kuhn la especialización extrema, si se me permite decirlo así, también es un precio que hay que pagar por tener herramientas cognitivas cada vez más potentes¹¹. Quede pendiente para otro momento una profundización en este aspecto.

También merece un comentario que debería ser ampliado en el futuro la influencia que Ortega y Kuhn conceden a una cierta perspectiva respecto a los avances en biología. Kuhn se cuestiona en cierto momento: «¿Son las criaturas las que se adaptan al mundo o el mundo en que se adapta a las criaturas?»¹², para concluir que ambos, nichos y criaturas, evolucionan a la vez. Esto recuerda a teorías innovadoras de comienzos del siglo XX que Ortega considera pertinentes y que le llevan a afirmar que el medio no solamente es el correlato del cuerpo biológico, sino que es un órgano del mismo: el de la excitación (OC III, 730).

En esta primera aproximación para evidenciar el paralelismo entre Ortega y Kuhn podría abundarse largo rato, en ocasiones (y esto es lo interesante, claro está) recuperando confluencias que se produjeron también entre Ortega y James. Por ejemplo,

¹⁰ Cf. Andrés RIVADULLA, *Revoluciones en física*, Madrid: Trotta, 2003, p. 14).

¹¹ Thomas Samuel KUHN, «El camino desde la estructura», op. cit., pp. 121-122.

¹² *Ibidem*, p. 127.

es de la máxima importancia explicitar que los dos autores son anti-progresistas en tanto en cuanto no suponen una teleología en el desarrollo histórico de la ciencia¹³ (especialmente si, como Ortega, se considera que el siglo *progresista* es el siglo XIX; cf. OC II, 166); comparten el papel fundamental de la narración si se trata de atender a la historia (pues en términos narrativos cabe entender la razón histórica orteguiana)¹⁴; entienden de forma similar la transformación del sujeto de la ciencia (aquel “hombre tras el científico”¹⁵ al que me he referido en capítulos anteriores y que me llevó a relacionar a Ortega y James con Mannheim¹⁶), etc. Debo añadir que los pocos estudios serios que hasta ahora se han llevado a cabo para comparar a Kuhn y Ortega han quedado, a mi parecer, muy cortos, señalando sólo los parecidos más obvios entre ambas filosofías¹⁷; o bien se han dedicado a estudios aplicados de conceptos de uno y otro, bien sea para analizar menciones a autores en revistas científicas¹⁸ u orientados al estudio del autismo y los surfactantes¹⁹.

4. Sensibilidad y generaciones: sobre historia de la ciencia.

En opinión de Ortega y Gasset, la historia, y la historia de la ciencia como modo de ella, se comprende como un proceso dinámico, en contra de las posturas adinámicas

¹³ Sobre el anti-progresismo de Ortega puede verse Jesús CONILL SANCHO, «Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega», en *Anuario Filosófico*, 44/2, 2011, pp. 253-275.

¹⁴ Cf. Alejandro DE HARO HONRUBIA, «La antropología social en la obra de Ortega. Su contribución a la etnografía moderna», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 29, Núm. 1, 2012, p. 220; respecto a Kuhn, cf. Thomas Samuel KUHN, «El problema con la filosofía de la ciencia histórica», en *El camino desde la estructura*, op. cit., p. 139.

¹⁵ Es significativo que Kuhn también distinga distintas “caras” en los individuos: además de ejercer sus investigaciones, los científicos tienen creencias religiosas o metafísicas, circunstancias personales, etc. (lo cual concuerda muy bien con cuanto se ha expuesto aquí respecto a las filosofías orteguiana y jamesiana). Cf. *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., pp. 80 y 271.

¹⁶ Si en el caso de Ortega espero haberlo aclarado más arriba, también en Kuhn se produce este giro. Así, nos dice Pardo que para el autor norteamericano la mente puramente lógica que era sujeto de la ciencia ha pasado a ser «un ser humano con sus dimensiones racionales, irracionales y emotivas, -que entran en juego inevitablemente en el manejo de los problemas científicos-...» (Carlos Gustavo PARDO, *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn...*, op. cit., p. 12).

¹⁷ Por ejemplo, puede verse Juan Ramón ÁLVAREZ, «Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX», en *Revista de Estudios Orteguianos*, Nº 6, 2003, pp. 101-118. Aunque sólo menciona a Kuhn de pasada, es también muy enriquecedor el texto siguiente: Mercedes MIQUEL, «Filosofía de la ciencia en Ortega y Gasset. Ciencias naturales y humanas: hacia una demarcación», en *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade, 1992, pp. 127-151 (la mención a Kuhn se encuentra en la p. 135). También se ha investigado el uso de la metáfora en los dos autores; cf. Juan Manuel CHECA, «La metáfora en Ortega y en Kuhn», en Lasaga, L., Navarro, J. M. y San Martín, J. (eds.): *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, op. cit., comunicación en formato CD-ROM.

¹⁸ Cf. Lutz BORNEMANN, Félix DE MOYA ANEGÓN y Loet LEYDESDORFF, «Do Scientific Advancements Lean on the Shoulders of Giants? A Bibliometric Investigation of the Ortega Hypothesis», en *PLoS ONE*, October 2010, Volume 5, Issue 10, pp. 1-6.

¹⁹ Rafael BAILÓN-MORENO. et alii: «The pulsing structure of science: Ortega y Gasset, Saint Matthew, fractality and transfractality», en *Scientometrics*, Vol. 71, No. 1, 2007, pp. 3-24.

típicas de los filósofos racionalistas que le antecedieron y que habrían caído «en el error intelectualista que atribuye a la inteligencia una sustantividad e independencia que no tiene» (OC VI, 369). A ello se suma una idea ya aludida en esta investigación: la de que son las generaciones el motor de la historia; unas generaciones que, pese a haber sido ya caracterizadas aquí, he de recuperar para este tramo de mi análisis. Sobre ellas debo decir que Ortega intuyó la posibilidad de que en un futuro que podemos ubicar en nuestro hoy, las generaciones englobasen a individuos de la totalidad del globo terráqueo: la globalización creciente a la que ya apuntó con el acortamiento de distancias en «El crecimiento de la vida» permite un contacto vital entre sujetos de diversos lugares imposible en los años treinta.

Añadido el matiz anterior, debo recuperar un concepto poco atendido en la obra de Ortega y que, de modo soterrado, organiza verdaderamente las generaciones: el concepto de *sensibilidad*. Por *sensibilidad* se debe entender, tal y como señalé de forma más detallada, no sólo cierta afinidad por unas u otras corrientes políticas, artísticas o científicas, sino también la consideración común de aquello a lo que se presta *atención* (consciente o inconscientemente) y aquello que, en cambio, queda desatendido. Así, la distinta sensibilidad es lo que, por ejemplo, nos diferencia del hombre primitivo, ya que nos lleva a valoraciones diversas de los mismos hechos (cf. OC I, 386). En la misma línea, señalaba Ortega en *Meditaciones del Quijote* que «...la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión» (OC I, 792). Resulta razonable emparentar este concepto de *sensibilidad* orteguiano con los de *paradigma*, *esquema conceptual* o la *matriz disciplinaria*²⁰ que Kuhn pone en relación con los grupos que conforman las comunidades científicas (recuérdese que el norteamericano aborda el problema de un modo más restringido que el español). Así las cosas, el paradigma (y empleo el término sin profundizar en lo controvertido que ha resultado el término²¹) imperante modula lo que los científicos adscritos a él “ven” o “no ven”²². Dicho de forma más técnica por Juan Vicente Mayoral,

²⁰ Kuhn maneja estos tres conceptos para remitirse a la misma idea, intentando superar con unos las críticas o deficiencias de los otros. Así, hablará de *paradigma*, como es bien conocido, en *La estructura de las revoluciones científicas*; se referirá al *esquema conceptual* tanto en *La revolución copernicana* como en *El camino desde la estructura*; y empleará la noción de *matriz disciplinaria*, fundamentalmente, en *La tensión esencial* y en el *Postscriptum* de 1969 a *La estructura de las revoluciones científicas*.

²¹ Cf. Cristian SANTIBÁÑEZ YÁÑEZ, «Ciencia, incommensurabilidad y reglas: crítica a Thomas Kuhn», en *Revista de Filosofía*, Volumen 64, 2008, pp. 163-167.

²² Conviene aquí una nota para posicionarme respecto a un aspecto que considero que se ha venido malinterpretando. Para Kuhn, el científico en tanto que tal no ve una cosa X como A o como B, pudiendo

La teoría de Kuhn rompía con un principio atesorado por la más antigua tradición filosófica: la universalidad de la observación. Cada paradigma no solo generaba en torno a sí una constelación de métodos e interpretaciones de los datos sino toda una visión específica del mundo. Incluso esta última expresión puede inducir a confusión, pues no hablaba de cómo vemos un *mismo* mundo si ver nos parece aquí equivalente a interpretar sino de cómo *estamos* y *vivimos* en mundos diferentes, cómo percibimos mundos distintos y cómo investigamos entornos naturales incompatibles entre sí desde diferentes paradigmas. Cada paradigma genera una diferente forma de vida (por emplear una expresión famosa en Ludwig Wittgenstein, hacia cuya obra Kuhn tenía una especial inclinación) y es representativo de ella; cada paradigma, decía Kuhn, “constituye la naturaleza”, el mundo mismo. Así que los científicos que trabajan con paradigmas inconmensurables también viven en mundos diferentes. En las ya famosas palabras de Kuhn, “tras una revolución, los científicos trabajan en un mundo distinto”.²³

Señalaba antes que he de recuperar y re-caracterizar las generaciones en sentido orteguiano para una mayor claridad de mi tesis en este punto. Atendiendo a la obra de Ortega, en cualquier momento conviven en un mismo espacio cuatro generaciones: la de los niños (0-15 años de edad), la de los jóvenes (15-30), la de los hombres y mujeres que pujan por hacerse con el control de las instituciones –políticas, científicas (cátedras), etc.– (30-45 años) y la de los que en el momento ostentan, precisamente, tal control (45-60 años); los mayores de esa edad, aunque no fallezcan, no son tomadas en consideración por comenzar paulatinamente su desaparición de la vida pública. Así las cosas, son los dos últimos grupos los que realmente marcan el temple de cada momento histórico, y sus relaciones pacíficas o belicosas determinarán el carácter del periodo: aunque el segundo grupo sustituirá (por el mero funcionamiento del tiempo) a la primera, puede tener frente a ella un carácter beligerante o continuista (por emplear los términos más adecuados de *El tema de nuestro tiempo*, cabría hablar de *épocas cumulativas* y de *épocas eliminatorias y polémicas*, respectivamente; cf. OC III, 565) . En este sentido, siempre va a haber una continuidad que permita narrar el paso de una época a otra, ya que incluso en caso de confrontación cabría explicar el proceso en

alternar entre ambas “visiones”; no hay para él (para el científico) una autoridad que le diga que X es en realidad A o B (cf. Thomas Samuel KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE 2006, capítulo X). En torno a este asunto se han de considerar dos aspectos de la teoría kuhniana que están en relación entre sí: el problema referente a la traducción y la interpretación, por una parte (respecto a lo cual, cf. Luis FERNÁNDEZ MORENO, «La noción de inconmensurabilidad en Kuhn», en *Llull*, vol. 18, 1995, pp. 441-456); y la cuestión en torno a la reversibilidad de la conversión desde un paradigma a otro.

²³ Juan Vicente MAYORAL, *Thomas S. Kuhn...*, op. cit., p. 20. La cita final de Kuhn es de *La estructura...*, op. cit., p. 246.

términos de obra *a la contra* respecto a lo anterior. En palabras de Kuhn, «...no hay ningún esquema conceptual que nazca de la nada»²⁴.

No puedo dejar de mencionar en este punto que la tradición es un elemento fundamental, tanto en la concepción de Ortega como en la de Kuhn, para comprender el avance histórico (de la ciencia), aunque sea porque es aquello contra el que se rebelan los revolucionarios tanto si lo saben como si no (véase el modo en que Ortega comprende la revolución político social en OC III, 48-49)²⁵; un “algo” que, como bien señala Miguel de Unamuno, es *presente* y no *pasado* (la tradición es lo que del pasado ha permanecido acumulado hoy). Así, puede sucederse un buen número de generaciones en las cuales los cambios de sensibilidad resultan mínimos –pese a que puedan producirse significativos progresos, particularmente claros cuando se refieren a avances técnicos–, alternándose estos periodos de paz con otros en los que las generaciones entrante y saliente mantienen una actitud conflictiva (y que alcanzan su punto culminante con la aparición de las *generaciones decisivas*, conocidas por su epónimo y que suponen un punto de inflexión; idea que, orteguiana, emparenta nítidamente con el «Epílogo» de Kuhn a *La estructura*²⁶). Se intuyen ya aquí lo que en el planteamiento de Kuhn serán momentos *revolucionarios* que alternan con momentos *continuistas* (ya se den éstos durante el imperio de una generación o bien en tramos temporales más extensos: cuando sucesivas generaciones no quiebran el *paradigma* dominante, dicho en términos de Kuhn, o cuando no se producen crisis de *creencias* fundamentales, dicho en términos de Ortega).

Además de lo ya dicho, el pensador madrileño destaca que tras producirse un cambio en las *creencias* imperantes en la época, algunos términos se siguen manejando con significado diferente, rasgo típico de la *inconmensurabilidad* kuhniana²⁷. Quien mejor expresa esta idea de forma indirecta es, probablemente, Alfred Schütz (con quien Graham emparenta a Ortega precisamente en lo relativo a la sociología... a la vez que

²⁴ Thomas Samuel KUHN, *La revolución copernicana*, op. cit., p. 71.

²⁵ Sobre el papel de la tradición en el pensamiento de Thomas Kuhn, cf. Edgar TAFOYA LEDESMA, «El valor de la tradición en Thomas Kuhn: continuidad y principio de cambio», en *Acta Sociológica*, núm. 52, mayo-agosto de 2010, pp. 77-98.

²⁶ Cf. Thomas Samuel KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., p. 311.

²⁷ Lo explica muy bien Juan Vicente Mayoral de Lucas: «Sólo podemos conocer a fondo fases de la historia de la ciencia tras aprender los modos de expresión propios de cada una de esas fases (es decir, si aprendemos su propio lenguaje científico). No hay en Kuhn nada parecido a una “forma general de pensamiento científico”, sin los ulteriores matices que hacen de esa expresión algo trivial» (Juan Vicente MAYORAL DE LUCAS, «Cómo ser un buen historicista: Thomas Kuhn y el Programa HPS de Princeton», en *Daimon. Revista de Filosofía*, suplemento 1, 2007, p. 118).

mete a Schütz en el mismo saco que Peirce, Dewey, Cooley, Husserl y Scheler²⁸; es decir, encuentra un ámbito de comunidad entre fenomenología y pragmatismo que ya ha aparecido en esta investigación en algunas ocasiones). Dicho autor, conocido por Ortega (cf. OC X, 240-254), aborda la cuestión en un texto que, manejando ideas de James, tiene un trasfondo afín a las tesis orteguianas. Señala Schütz:

Nuestra relación con el mundo social se basa en el supuesto de que, a pesar de todas las variaciones individuales, el prójimo experimenta los mismos objetos esencialmente de la misma manera que nosotros, y viceversa; y también que sus esquemas de interpretación y los nuestros ofrecen la misma estructura típica de conexiones. Si esta creencia en la identidad esencial de la experiencia intersubjetiva del mundo se viene abajo, entonces se destruye la posibilidad misma de establecer comunicación con el prójimo.²⁹

5. De nuevo, las creencias.

Aunque lo he ido insinuando aquí y allá, parece evidente que el común desarrollo de la historia (de la ciencia o de la historia en general, según desde qué prisma lo abordemos) tiene sentido en tanto en cuanto el concepto de *creencia* en sentido orteguiano o de *paradigma* en términos kuhnianos late tras la interpretación de los hechos. Igual que hice anteriormente respecto a los conceptos de *sensibilidad* y *generación*, voy ahora a realizar una recuperación escueta de la parcial caracterización de las creencias orteguianas que ofrecí más arriba para facilitar la comprensión de mi argumento.

Decía entonces que las *creencias* se comprenden de forma particularmente clara cuando se contrastan con las *ideas* orteguianas. En este sentido, me pareció especialmente claro el cuadro comparativo que preparó José Lasaga³⁰, y que reproduzco de nuevo en aras de la claridad:

| CREENCIAS | IDEAS |
|------------------------------|-------------------------------|
| «Contar con» | «Reparar en» |
| Carácter de realidad | Carácter revocable: fantasías |
| Continente de la vida humana | Contenidos del yo-conciencia |
| Latentes (o inconscientes) | Patentes a la conciencia |

²⁸ Cf. John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit., pp. 104-105.

²⁹ Alfred SCHÜTZ, «Don Quijote y el problema de la realidad», en *Diánoia*, vol. 1, nº 1, 1955, p. 318.

³⁰ José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, op. cit., p. 148.

| | |
|------------------------|------------------|
| Tienen vigencia social | Sin vigencia |
| Son colectivas | Son individuales |
| Son heredadas | Son creadas |

Cuando propuse este planteamiento más arriba, estaba sobretodo interesado en el hecho de que las *creencias* son todo aquello que de uno u otro modo, sin tener conciencia de ello (algo que comparte Kuhn: según él, Brahe no es consciente de su copernicanismo³¹), suponemos o, por usar un término orteguiano, nos es *consabido*. En el momento en que dejamos de estar en una *creencia* (en rigor, estamos en un conjunto de creencias que no entrañan incompatibilidad entre sí), esto es, cuando dudamos, la *creencia* se hace algo consciente, volviendo a ser una *idea*. Y decía que tiene sentido hablar de “volver a ser una idea” era una *idea* el origen de la *creencia*: alguien tiene una ocurrencia inicialmente, pero si sigue siendo efectiva y se transmite de generación en generación acaba siendo algo *supuesto*, algo con lo que *contamos*.

Con todo, en el capítulo 3 de esta investigación –aderezado con elementos de los capítulos 1 y 2– tuve oportunidad de mostrar cómo *creencias* y *sensibilidad* quedaban entrelazadas, y también cómo en torno a conceptos de esa índole (si hay que mantenerse apegados a la terminología orteguiana) podía explicarse la historicidad de todo lo humano³². Asimismo, y en el capítulo final dedicado a Ortega y Rorty esto será esencial para abordar los conceptos de *justicia* y de *etnos*, es necesario que vuelva a destacar algo mil veces ya indicado: que las creencias fundamentales lo son de una época, entendiendo por tal un momento y un espacio (o, dicho en otros términos, lo son de un determinado grupo social, pero no de todos los existentes). En este contexto, para Ortega el objetivo de la historia en general como disciplina, y esto incluye a la historia de la ciencia, era estudiar las creencias fundamentales que han estado operando en cada momento de las diversas civilizaciones (hacia ello tiende su propuesta de llevar a cabo una *historiología*, aspecto al que ya se ha aludido en esta investigación), señalando las *crisis* en dichas creencias –esto es, cuando se deja de tener *fe viva* (aunque volveré a ello, recuérdese que esta idea la extrae Ortega de Mill; cf. en esta investigación el Capítulo 1, apartado 2.2.) en ellas y se está en un inestable «mar de dudas» en el que no sabemos a qué atenernos– como los momentos en que dichas civilizaciones (por

³¹ Cf. Kuhn, T. S.: *La revolución copernicana*, op. cit., p. 268.

³² Sobre este particular, y en concreto sobre el hecho de que hombres y mujeres sean seres históricos, véase Anastasio OVEJERO, «Utilidad de Ortega y Gasset para la actual psicología social», en *Revista de Psicología Social*, 2005, 20 (1), p. 8.

emplear un término que, realmente, es más de Toynbee que de Ortega) o mundos se vienen abajo o modifican sustancialmente su comprensión del mundo. No veo dificultad alguna en relacionar estas tesis con las propuestas kuhnianas, especialmente cuando el físico norteamericano sostiene propuestas como la que sigue: «...los historiadores siempre captan un proceso ya en marcha, cuyos inicios se pierden en tiempos anteriores. Las creencias ya están ahí: proporcionan la base para la continua investigación cuyos resultados en algunos casos las cambiarán»³³. Los paradigmas, en suma, estarían ocupando en el restringido ámbito de la historia de la ciencia y de las comunidades de científicos un papel muy similar al que ostentan las creencias orteguianas respecto a la historia en general, muy especialmente en algunos pasajes de *La estructura* en que la ambigüedad del concepto de *paradigma* permite una libertad interpretativa que será menor cuando posteriormente Kuhn relacione paradigmas y ejemplares de forma más específica³⁴ (según Carlos Gustavo Pardo, para Kuhn «Los paradigmas, o las estructuras léxicas, poseen una existencia exclusivamente comunitaria»³⁵, lo que podemos relacionar con la caracterización de las *creencias* orteguianas que he ofrecido), y entran en crisis de similar modo. También comparten con las creencias orteguianas algo esencial: necesitan una sazón determinada para triunfar³⁶.

Si hay que hacer una suerte de arqueología del origen de las creencias orteguianas, en los capítulos previos dejé señalado que no está del todo claro: aunque autores como Le Bon parecen hitos significativos³⁷, no se podía dejar fuera a James —cuyo concepto de *creencia* preferiría Ortega al diltheyano de *visión del mundo*, aunque este intérprete entiende que ambas nociones son intercambiables³⁸—, Husserl, Mill (con el que Kuhn guarda una relación extraña³⁹, aunque escribió sobre él⁴⁰) o Nietzsche, entre otros; además, por supuesto, de esa presencia latente en la época de Bain. En buena medida,

³³ Thomas Samuel KUHN, «El camino desde la estructura», en *El camino...*, op. cit., p. 119.

³⁴ La vinculación paradigmas-ejemplares se aprecia de forma clara, por ejemplo, en el «Epílogo» de 1969 a *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., p. 320. En momentos así, la relación entre los paradigmas kuhnianos y las creencias orteguianas se ve un tanto debilitada, lo cual no merma el objetivo de mi investigación: como se recordará, se trata de buscar y, si los hay, encontrar paralelismos fructíferos entre Ortega y Kuhn, y no tanto de hallar en ellos una secuencia de pura continuidad o influencia explícita del primero en el segundo.

³⁵ Carlos Gustavo PARDO, *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn...*, op. cit., p. 75.

³⁶ Cf. Juan Vicente MAYORAL, *Thomas s. Kuhn...*, op. cit., pp. 33-34.

³⁷ Cf. Helio CARPINTERO, *Ortega y Gasset psicólogo...*, op. cit., pp. 249-255.

³⁸ Cf. John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit., p. 194.

³⁹ Mayoral ha señalado recientemente que, pese a ver en Mill una suerte de problema frente al que rebelarse, Kuhn vio como inspirador el *Sistema de lógica* (cf. Juan Vicente MAYORAL, *Thomas S. Kuhn...*, op. cit., p. 25), al que —ya hubo ocasión de verlo— también Ortega se refiere en términos aceptables.

⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 65.

con Kuhn ocurre algo similar: aunque en modo alguno hay disponibles pruebas a mi alcance que demuestren que el físico fuese lector de Bain, es plausible que la concepción de creencia de éste llegase indirectamente a Kuhn. Las alusiones y lecturas que este autor realizó de James pueden ser un apoyo historiográfico en este sentido. Desde el prisma del análisis filosófico, por otra parte, me parece que la *conversión* a que alude Kuhn es muy coherente con la descripción que de este fenómeno aparece en *Las variedades de la experiencia religiosa* de James (que Kuhn leyó⁴¹), y dado el paralelismo que establecí entre esta última concepción jamesiana y la visión orteguiana del particular, creo que el paralelismo Ortega-Kuhn queda jamesianamente justificado (insisto, no tanto desde un punto de vista circunstancial-historiográfico sino de índole filosófico-conceptual). Del mismo modo, o quizá como consecuencia de ello, cabe establecer continuidades entre algunas tesis pragmatistas y algunas kuhnianas afines (Mayoral destacará sobre todo la influencia en Kuhn por parte de Dewey que aquí he de soslayar⁴²), de nuevo, al pensador español; por ejemplo, la transitoriedad o caducidad (independiente de la longevidad potencial) de las creencias a que se refiere en *La revolución copernicana*⁴³.

En cualquier caso, he aquí el principal reproche que a día de hoy debe recibir, por parte del propio autor, mi artículo de 2016. Entonces propuse una doble vía de lectura por parte de Kuhn (Ortega y James) cuyo resultado sería una notoria modulación de sus tesis más conocidas en torno a los paradigmas; asimismo, insinuaba que James podía estar fundamentalmente a la base del pensamiento orteguiano sobre las creencias, lo cual cuadraba el argumento. Con los materiales actualmente a mi disposición, sin negar la segunda hipótesis (espero, de hecho, haber reafirmado las conexiones entre Ortega y James), creo que la diáspora de fuentes anglosajonas merecía ser ampliada. Particularmente era preciso destacar la importancia de Mill, a la que dediqué en cierto modo el primer capítulo de esta tesis; en segundo lugar, la importancia latente, potencial, aunque no demostrada, de Bain en el pensamiento de Ortega y de Kuhn; y, sobre todo, la insistente falta de pruebas de que Kuhn hubiera leído a Ortega –al menos, al Ortega que más interesaría para estos menesteres. La importancia de estos reproches

⁴¹ Cf. *ibídem*, pp. 80-81.

⁴² Cf., por ejemplo, Juan Vicente MAYORAL, *Thomas S. Kuhn...*, op. cit., pp. 38-39, 47 y muy especialmente p. 56, cuando señala que «Kuhn se educó en un marco pedagógico que la obra de John Dewey contribuyó a promover y sistematizar. Es decir, las consecuencias *prácticas* de la obra de Dewey, su influencia en las corrientes pedagógicas progresistas, dan forma al contexto en el que Kuhn se educa»; aunque la influencia pudo no ser necesariamente por lectura directa (cf. p. 57)..

⁴³ Cf. Thomas Samuel KUHN, *La revolución copernicana*, op. cit., p. 26.

es ahora relativa en tanto en cuanto el objetivo investigador es ahora más acusadamente filosófico (se trata de poner a Ortega en relación con el pensamiento norteamericano contemporáneo, como antes lo fue con el pragmatismo clásico a partir de un común *páthos* liberal más que por una influencia directa); sin embargo, era preciso explicitar estas modificaciones para orientar posibles investigaciones futuras que precisen estos aspectos.

6. Los valores y la elección de teoría o creencias.

Aunque necesariamente supone un movimiento en el campo de lo especulativo, creo que una piedra de toque fundamental para probar el paralelismo entre Ortega y Kuhn es el hecho de que el primero contestaría a ciertas críticas de manera similar a como de facto lo hizo el segundo. Fundamentalmente estoy pensando en la crítica formulada por Imre Lakatos, según la cual la elección de teoría por parte de un investigador dependería esencialmente de factores subjetivos. Ante este planteamiento, Ortega señalaría de modo similar a como lo hace Kuhn en «Consideraciones en torno a mis críticos» y que ya he ido indicando en este trabajo, a saber: entendería que el paso de un sistema de creencias a otro diferente vendría mediado por una *conversión*. Sobre este particular recupero ahora algo que ya trabajé más arriba cuando expuse el concepto jamesiano de *conversión* y su afinidad con Ortega: el carácter instantáneo de la conversión para el sujeto consciente, independientemente del hecho de que sea resultado de una serie de procesos inconscientes de largo alcance en el tiempo. Esta instantaneidad, sin embargo, no empaña en modo alguno el hecho de que no es un capricho subjetivo del individuo: aunque sea conscientemente instantánea, la conversión se debe a buenas razones no necesariamente definitivas por sí mismas sin ese *plus* de la conversión⁴⁴. De este modo, las creencias de la generación a que uno pertenece, como se indicaba en el cuadro facilitado más arriba, tienen carácter de realidad; dicho de otro modo, el sujeto (en este caso, en tanto que científico) ha de responder a una serie de exigencias de su tiempo que en modo alguno son arbitrariedades derivadas de apetencias individuales.

⁴⁴ Quizá sea un buen momento para advertir que, según algunos intérpretes, la conversión que el propio Kuhn experimentó leyendo a Aristóteles, y a la que se refiere en varias ocasiones como ejemplo de a qué se refiere, no fue en absoluto instantánea, sino que vino mediada por los textos de Koyré. Cf. Alejandro ARTETXE, «¿Qué estaba preparado para ver Thomas Kuhn?», en *Llull*, vol. 13, 1990, p. 24. Respecto al uso técnico del concepto de *conversión* por parte de Kuhn, entre otras fuentes, Thomas Samuel KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., pp. 82-83 y 267-269.

A la luz de lo indicado, no resultará sorprendente que Kuhn y Ortega dotan a los valores de características similares. Ortega considerará que es característica esencial de los valores el ser *estimados* en aquellos hechos y objetos que son susceptibles de hospedar dichos valores (cf. OC III, 544); algo que de forma similar aparece en el prólogo que Conant escribió a *La revolución copernicana*, donde afirma explícitamente lo siguiente, cuando compara ciencia y literatura:

...el teatro de Shakespeare ha sido y sigue siendo el objeto de interminables debates en los que se ha criticado desde todo ángulo concebible el estilo y los personajes y constantemente han llegado hasta nosotros palabras de admiración o censura para los mismos. Por otro lado, nadie admira o desaprueba los metales o el comportamiento de sus sales.⁴⁵

De este modo, a la hora de elegir entre diversas teorías Kuhn señalará que entran en juego diferentes valores (coherencia, amplitud, precisión, simplicidad y fecundidad) que ayudan a optar por una u otra de entre las teorías paradigmáticas posibles –aunque, y este es un cierto relativismo que Kuhn encuentra aceptable–, cada época o individuo tiende a dotar de mayor o menor peso a uno u otro valor. Desde la perspectiva orteguiana, este relativo valor de cada –valga la redundancia– valor se explicaría, por supuesto, en función de la sensibilidad propia de la época (ejemplo claro es el tema mismo de *El tema de nuestro tiempo*: dar a la vida un valor que hasta entonces no se le había concedido). Por otra parte, el pensador madrileño considerará que los valores son objetivos (OC III, 540-542), como objetiva es la jerarquía entre ellos (OC III, 546); pero la objetividad viene dada por el contexto, hasta el punto de señalar que los valores se descubren o crean históricamente (OC III, 549). Añádase a ello que Ortega considerará a los valores como *ideales* orientadores de la acción (algo válido para todos los ámbitos, incluidos el moral, pero también el científico), como cuando nos dice que

Se puede ir hacia el Norte o hacia el Sur; pero no se puede llegar a ellos: no son dos ciudades que existan a la vera de ningún camino. Dejemos, pues, a la moralidad o conjunto de las normas su ideal lejanía: como tales normas ni pueden ni tienen que ser realizadas (OC II, 248)

Podemos entonces concluir que en su caso, como ocurriría con Kuhn, las decisiones entre teorías o paradigmas no son cuestiones meramente subjetivas; del

⁴⁵ En Thomas Samuel KUHN, *La revolución copernicana*, op. cit., p. 17.

mismo modo que la sumisión del sujeto a unas u otras creencias fundamentales de una época en modo alguno responde a una intuición deliberada. Dicho de otro modo, cuanto emparentaba a Ortega con el pragmatismo norteamericano clásico encarnado por James se mantiene si se extiende el paralelismo a la obra kuhniana: el trabajo realizado en el extenso capítulo 3 justifica el establecimiento de estos nuevos paralelismos y, de paso, permite introducir a Ortega en el ámbito de la filosofía contemporánea de la ciencia.

CAPÍTULO 6. ORTEGA Y RORTY: CREENCIAS, ETNOS, NOSOTROS.

Si hay algo de verdad en la idea de que la mejor posición intelectual es aquella atacada con igual vigor por izquierda y derecha, entonces estoy en buena forma.¹

Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral (OC IV, 364).

Estas citas, que en realidad tienen más de anecdótico que de sustantivo, nos muestran que Richard Rorty y Ortega y Gasset compartieron algo en su vida: el rechazo a sus ideas desde posturas contrapuestas. A la luz de este pequeño chiste puedo señalar que el objetivo de este capítulo será mostrar cómo la filosofía de Ortega puede vincularse de forma clara con la de Richard Rorty. Desde luego, entre ambos autores existen numerosos puntos de absoluta inconmensurabilidad; sin embargo, hay al menos un apartado de sus obras –justamente, el que mejor entronca con cuanto he venido exponiendo en los cinco capítulos anteriores– en el que su compromiso liberal subyacente permite establecer un paralelismo muy claro. Así, trataré de señalar aspectos en los que la confluencia es máxima como última muestra del potencial que tiene vincular a Ortega con la filosofía norteamericana que Graham considera ya «“postpragmatist” with a “metaphilosophy”» en el tercero de sus libros aquí considerados².

Antes de comenzar debo señalar que abordaré la relación Ortega-Rorty desde cuatro aspectos que de un modo u otro son recuperaciones de lo trabajado en capítulos previos, signo de continuidad. En primer lugar, tomaré en consideración la cuestión de fondo del liberalismo que ambos en cierto modo comparten y que ha sido vertebrador de esta investigación. En segundo lugar, trataré de arrojar una pequeña luz sobre la cuestión historicista; a continuación, y en clara relación con ello, el tema de la historicidad y la secularización rortyana. Finalmente, abordaré la cuestión del etnocentrismo rortyano y cómo puede vincularse a algunas de las tesis orteguianas

¹ Richard RORTY, «Trotsky y las orquídeas silvestres», en *Pragmatismo y política* (Barcelona: Paidós, 1998), p. 27.

² Cf. John T. GRAHAM, *The Social Thought of Ortega y Gasset...*, op. cit., pp. 175-176 n. 14.

centrales para mi planteamiento en esta investigación. Finalmente aventuraré la hipótesis de que ambos autores pueden estar manejando una antropología general común. Desde luego, cabría establecer vínculos en aspectos teóricos que dejaré fuera por ser demasiado vagos, si bien es menester que mencione su común crítica a las éticas deontológicas (particularmente de cuño kantiano), especialmente por su pretensión de universalidad y de exterioridad (naturaleza moral)³, etc. También por su excesiva amplitud me abstendré en esta ocasión de dedicar un epígrafe específico a las diferencias entre los dos pensadores: me limitaré aquí a concretar el parecido que guardan en un aspecto relativo al tema central de mi tesis: la cuestión de las creencias y la determinación colectiva del conocimiento de la realidad.

1. El liberalismo de Ortega y Rorty.

En el comienzo de esta investigación tuve la oportunidad de referirme a las distintas periodizaciones que se han tendido a realizar del liberalismo orteguiano. De entre ellas (y sabiendo que en el fondo mantienen un perfil común), la que más me interesaba era la época en la que el cuño milliano era más significativo, acabando en torno a los años treinta. A mi manera de ver, ese es el liberalismo que el Rorty lector de Dewey aceptaría con razonable agrado en tanto que sería probablemente la opción por la que uno optaría tras haber experimentado diferentes alternativas⁴, aunque existe una diferencia de fondo que debe ser explicitada: para Rorty, el liberalismo no necesita una ulterior justificación filosófica al estilo tradicional⁵, independientemente de que su “liberalismo burgués posmoderno” sea perfectamente compatible con el liberalismo clásico⁶; en el caso de Ortega, el liberalismo es el fruto de su filosofía, que hace el papel de justificadora del mismo.

³ Recordemos la apuesta de Rorty por una ética sin obligaciones universales en *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (Buenos Aires: FCE, 1997), cap. III. En ese mismo lugar pueden apreciarse sin género de duda las tensiones de Rorty con el utilitarismo, del cual aprecia la fusión de lo moral con lo útil (Ortega lo criticaría diciendo que hacer de lo útil lo verdadero es el sinónimo de la mentira, como se recordará de la expresión de «Verdad y perspectiva», OC II, 160), pero al que critica que vincule utilidad y placer/evitación del dolor. Ortega, por su parte, renegaba de las éticas universalistas en pasajes como «Estética en el tranvía», OC II, 181; o en «Meditación en el *golf* o la idea del dharma», donde señala explícitamente: «...es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral» (OC II, 524).

⁴ Cf. Richard RORTY, «Pragmatismo, pluralismo y postmodernismo», en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n° 12, 2000, 27.

⁵ Cf. Richard RORTY, *Forjar nuestro país*, Barcelona: Paidós, 1988, p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 87.

El liberalismo “clásico” orteguiano se sustenta, como se recordará, en tres núcleos fundamentales: la defensa a ultranza del individuo, el intervencionismo mínimo del Estado y la tolerancia para con las propuestas heterodoxas; y es la tolerancia la característica esencial que el liberalismo rortyano destacaría⁷. Naturalmente, este liberalismo (en el caso de los dos autores) ha lugar en un contexto de defensa de la democracia bien claro tanto en el caso de Rorty como –así espero haberlo probado con anterioridad– en el de un Ortega reacio a aceptar la cara negativa de la *hiperdemocracia* liberal, pero no la democracia misma (recuérdense sus propuestas de 1914 en textos como *Vieja y nueva política*). Así las cosas, no conviene confundir términos: la democracia respondía a la pregunta sobre cómo se ha de elegir al que manda; el liberalismo, en cambio, atiende a otra cuestión: ¿cuánto poder ha de tener el que gobierna? (cf. OC II, 540 ss.).

Me permito ahora recuperar una idea que ya he trabajado y que volverá a reaparecer al final de este breve capítulo. Para Ortega, el liberalismo es uno de los principales inventos de Occidente (en particular, de Europa). Visto desde su filosofía, esto significa que todos los occidentales, lo queramos o no, somos liberales por tener el liberalismo su razón *per saecula saeculorum* (OC IV, 432); así, dicho liberalismo ha quedado asimilado por el europeo (condición imprescindible para su potencial superación)... exactamente igual que antes ocurrió con otras ideas políticas de cuño totalitario o socialista, aspecto que Rorty también reconoce sin ambigüedades⁸. Lo que podríamos denominar el “eurocentrismo etnocéntrico” empieza a dibujarse nítidamente en el horizonte. Asimismo, Rorty está pensando en lo mismo cuando señala que consideramos “locos” (tal y como hace Rawls) a los enemigos de la democracia liberal, en tanto en cuanto no pueden ser asimilados a nuestra democracia constitucional: no conseguimos incorporarlos al colectivo que denominamos “nosotros”⁹. Más abajo recuperaré el asunto para darle otra vuelta.

2. El historicismo

Tal y como ya he tenido ocasión de destacar en estas páginas, la concepción orteguiana de la historia prevé una cierta anticipación del futuro en base al

⁷ Cf. Richard RORTY, «Sobre el etnocentrismo: respuesta a Clifford Geertz», en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (Barcelona: Paidós, 1996), p. 276.

⁸ Cf. Richard RORTY, «Los intelectuales y el fin del socialismo», en *Pragmatismo y política*, op. cit., p. 59.

⁹ Cf. «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (op. cit.), 255-256.

conocimiento obtenido del pasado (por no hablar meramente de una determinación de aquél en función de las decisiones tomadas en éste, ya sea a nivel individual o colectivo); esto, que puede expresarse como una visión científica de la ciencia, permite entroncar de un modo un tanto *sui generis* a Ortega en la corriente historicista del siglo XX. Por su parte, el historicismo de Rorty, o lo que de él pueda haber, viene claramente determinado por la intervención e influencia de John Dewey¹⁰, y según el propio Rorty refiere, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* profesa un historicismo antiplatónico¹¹.

El historicismo orteguiano, sin embargo (y he abundado en ello en diversas ocasiones) resulta tener una cualidad que no se puede obviar: es un historicismo anti-teleológico. Su propuesta, como señalé debidamente en varios lugares de esta investigación, consiste en decir que las decisiones que tomamos en el presente tanto a nivel colectivo como individual a) vienen condicionadas por las decisiones pasadas y b) determinan el futuro posible y el futuro efectivo. Como se apreció particularmente en el breve análisis de la ética orteguiana, y subyaciendo a toda su filosofía, el pensador español entiende la vida como una permanente elección, un estar constantemente eligiendo qué quehacer hacer; ello es así porque en todas las circunstancias tenemos un abanico de posibilidades más o menos amplio que nunca se reduce a una sola opción, y dichas posibilidades son fruto de lo que ha ocurrido antes. Asimismo, las posibilidades futuras vendrán determinadas por la decisión que tomemos ahora. En este sentido, Ortega se permite decir algo evidente: que podemos profetizar el futuro (recuérdese aquel pasaje que transcribí de *El tema de nuestro tiempo*, OC III, 569, en el que se mostraba cómo podíamos predecir sin género de duda un crimen que tendría lugar, igual que habiendo visto el crimen podíamos comprender nítidamente lo que lo había motivado). Desde luego, Ortega es muy consciente de que la precisión profética es limitada: se puede saber *grosso modo* qué pasará en los próximos días, pero en modo alguno conoceremos con antelación la concreción de los acontecimientos. Dada nuestra libertad para elegir entre las opciones existentes, no tiene sentido suponer un fin de la historia al estilo del cristianismo o el marxismo; de ahí que el de Ortega sea un historicismo progresista pero anti-teleológico¹². Como ya sabemos, y volveré por última

¹⁰ En este sentido se puede ver «Dewey, entre Hegel y Darwin» en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos* 3, Barcelona: Paidós, 2000, pp. 324-325 y 335-336.

¹¹ «Trotsky y las orquídeas silvestres», op. cit., p. 37.

¹² Sobre este asunto puede verse Jesús Conill, «Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega», op. cit.

vez a ello, a la base de este historicismo se encuentra la orteguiana comprensión de las *creencias fundamentales de una época*, núcleo vertebrador de esta tesis doctoral.

¿Dónde radica el paralelismo entre ambos autores en lo relativo al historicismo? Precisamente en la atención al hecho de que el pasado condiciona el presente y, así, el futuro. Esto se condensa en una cita breve de Rorty que Ortega aceptaría a pies juntillas:

El historiador debe ser capaz de decirle a su comunidad que se encuentra ahora en disposición de ser intelectual y moralmente mejor que sus predecesoras gracias a que goza de un conocimiento de las luchas que aquéllas libraron. Como se suele decir, conocemos más que nuestros ancestros porque ellos son lo que conocemos; lo que por encima de todo deseamos conocer de ellos es cómo evitar sus errores.¹³

La labor del historiador, por tanto, no deja de ser poner a la sociedad a que pertenece a la altura de su tiempo, esto es, ayudar en el abandono del primitivismo respecto a la historia que los sujetos pudieran padecer (en ese sentido es en el que creo que Ortega aceptaría que quepa hablar de una situación “moralmente mejor” como la aludida en la cita). La contrapartida a esta afinidad la encontramos en la crítica de Dewey a cierto historicismo y que Rorty recoge en *¿Esperanza o conocimiento?*:

Para Dewey, la moraleja dejada por Darwin fue que predecir el futuro de la evolución sociocultural a partir de los escasos datos disponibles en los siglos XIX y XX es un proyecto tan descaminado como el de que un dinosaurio trate de predecir los monos antropoides a partir de los datos disponibles del Jurásico.¹⁴

No obstante, considero que la crítica no es tan destructiva como podría por algo que ya me he encargado de explicitar, a saber: que Ortega sólo pretende entrever el futuro “a grandes rasgos”.

3. Historicidad y secularización.

Semánticamente próximo al historicismo está el tercer punto que me he propuesto analizar en esta (no se olvide) muy parcial aproximación al paralelismo plausible entre Ortega y Rorty: el asunto de la historicidad. Rorty coloca a Dewey como sintetizador de Hegel y Darwin y se apropia de uno de sus principales puntos: la secularización. Dicha

¹³ «Dewey, entre Hegel y Darwin» (op. cit.), 337-338.

¹⁴ Richard RORTY, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires: FCE, 1997, p. 40.

secularización tiene lugar en dos sentidos: uno, evidente, relativo a la secularización en sentido usual, esto es, respecto a la religión; el otro, más llamativo, es una secularización de la propia filosofía.

Este asunto de la historicidad y, en ese sentido, secularización que Rorty propone puede dar lugar a investigaciones muy amplias. Por ello, voy a limitarme a un solo aspecto del mismo. En «Liberalismo burgués posmoderno», Rorty construye una efectiva crítica a «las personas que piensan que existen cosas como una dignidad humana intrínseca, derechos humanos intrínsecos y una distinción ahistórica entre las exigencias de la moralidad y las de la prudencia», llamando «kantianas» a estas personas¹⁵ de un modo que recuerda, inequívocamente, a «La justicia como lealtad ampliada». Para Ortega, que en muchos lugares se manifiesta proclive a hablar de la existencia de cosas como “la” verdad –por perspectivada que sea: en esto consiste el perspectivismo orteguiano que ya he trabajado aquí comparándolo con James– mientras que Rorty apostaría por su abolición, esta idea podría parecer terrible... pero no es así. A mi manera de ver, en su obra, y en particular en su pequeño y sustantivo libro *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, encontramos algo sumamente sorprendente: los valores, que a su manera de ver son objetivos y polares (positivos o negativos) son *frutos históricos*; esto es, son descubiertos históricamente. Ya me he referido a este particular en el último apartado del capítulo 5, dedicado a Kuhn, por lo que me remito en buena medida a lo dicho allí y aprovecho para explicitar que no es casualidad esta común aparición de la cuestión: si algo permite vertebrar una tríada formada por Ortega, Kuhn y Rorty es, precisamente, este aspecto de la historicidad de los valores; valores que, con su jerarquía y por mediación de la sensibilidad de la época, ordenan el mundo de una u otra manera.

4. Etnocentrismo y “nosotros”.

Que un valor se descubra históricamente no significa que no sea eterno, lo que parece contravenir mi idea de conciliar a Rorty con Ortega. Para responder a esta crítica entro en el punto decisivo de este último capítulo: si atendemos a obras como *El tema de nuestro tiempo*, veremos que los valores, igual que muchos otros elementos, son contextuales, esto es, verdaderos *para ciertos grupos en ciertos momentos* (algo que no desentona con cierta forma de comprender el liberalismo, tal y como señaló Berlin

¹⁵ «Liberalismo burgués posmoderno», op. cit., p. 267.

acerca de Mill¹⁶). De hecho, esos grupos que comparten con nosotros cosas tan esenciales como los valores son lo que llamamos “nosotros”, y nos resulta imposible comprender y convencer a “otros” por motivos estrictamente racionales¹⁷, algo que puede explicarse en términos negativos como ha visto Cornel West en la obra de James¹⁸.

En el caso de Ortega, la cuestión del nosotros aparece especialmente tematizada en obras como *El hombre y la gente*. A mi modo de ver, si hay un pasaje (un tanto extenso) que permite mostrar lo que quiero evidenciar vinculado además con el perspectivismo orteguiano, es el que sigue:

...el Mundo humano me aparece como un horizonte de hombres, cuyo círculo más inmediato a mí está lleno de Tú, es decir, de los individuos para mí únicos. Más allá de ellos se hallan zonas circulares ocupadas por hombres de quienes sé menos, hasta la línea del horizonte en mi contorno humano en que se hallan los individuos para mí cualesquiera, inter-canjeables. Se abre, pues, ante mí el mundo humano como una perspectiva de mayor o menor intimidad, de mayor o menor individualidad o unicidad, en suma, una perspectiva de próxima y lejana humanidad (OC X, 239).

Ortega, como Rorty, ve en la civilización occidental un “nosotros” mejor que otros “nosotros” en la medida en que considera que es el modo preferible de vida¹⁹ (quizá esto reforzaría tesis rortyanas como la de la justicia entendida como lealtad ampliada, si bien en el caso de Ortega parece que la justicia mantiene un carácter universal –llega a considerarla un valor, cf. OC III, 544– que no puede violarse). Y lo que late a la base de ese “nosotros” es el hecho de compartir una sensibilidad y unas creencias fundamentales que nos sitúen en la misma “época” espacio-temporalmente (siendo mucho menos importante que las posiciones entre individuos del “nosotros” sean contradictorias; por ejemplo, forma parte del mismo “nosotros” alguien que, ubicado en el mismo sistema cultural, sostenga una opinión política antagónica en el mismo lenguaje que nosotros empleamos).

¹⁶ Cf. Isaiah BERLIN, «John Stuart Mill y los fines de la vida», op. cit., p. 259.

¹⁷ Cf. Ramón DEL CASTILLO, *Rorty y el giro pragmático*, Barcelona: Batiscafo, 2015, p. 22; pero sólo alguien que está en nuestro mundo, que habla nuestro lenguaje (por decirlo coloquialmente) está en disposición de comprenderlo. Por otra parte, aunque en la misma línea, una explicación clara y sencilla de lo que quiero señalar está en la introducción de Rafael del Águila a *Pragmatismo y política* (op. cit.), 10-11.

¹⁸ Cornel WEST, *La evasión americana de la filosofía...*, op. cit., p. 111.

¹⁹ Hay en todo esto un aire hegeliano que permite emparentar a Ortega con Dewey (o, al menos, con el Dewey de Rorty; la relación que establece Rorty entre Hegel y América en *Forjar nuestro país*, op. cit., pp. 32-33 resulta decisiva aquí).

Ya he tenido ocasión reiterada de caracterizar las creencias orteguianas, por lo que no volveré a hacerlo. Destacaré entonces exclusivamente la idea de que la manera en que un historiador debe analizar la historia ha de ser atendiendo a las creencias fundamentales de una época en las que se basan el resto de creencias y las operaciones que los individuos sujetos a ellas acometen. Sólo la aparición de problemas irresolubles desde ese modo de ver el mundo y el surgimiento de acontecimientos inexplicables permiten que ideas hasta entonces heterodoxas sean tomadas en consideración. De esta manera, vemos que Ortega está en la línea de lo que tiempo después propondrá Thomas S. Kuhn, como se ha mostrado en el capítulo anterior; y, del mismo modo, es heredero (indirecto) de la célebre afirmación de Alexander Bain según la cual una creencia es aquello en función de lo cual un hombre está dispuesto a obrar²⁰ (véase el capítulo 2 para mayor precisión); afirmación esta última que el Club Metafísico de Harvard asume como resumen de lo que será posteriormente el pragmatismo.

Así pues, el tratamiento de las creencias fundamentales de una época es extrapolable a cualquier ámbito de la vida (como pude en el capítulo anterior acotarlo al específico ámbito de la historia de la ciencia²¹). Por ejemplo, creo que en Occidente es hoy una creencia fundamental la que se condensa en esta afirmación: “la democracia es el menos malo de los sistemas para elegir a los gobernantes”. Y lo creo porque en el grupo que llamo “nosotros” se considera ajeno a quien crea que “la dictadura es el mejor sistema de gobierno”. El etnocentrismo se desprende del mero espíritu de la letra orteguiana: aunque he de intentar atender a las razones del otro, mi punto de partida irrenunciable es el “nosotros”, al que debo intentar atraerle por las mejores razones que sea capaz de articular²²; y la defensa a ultranza de la excepcionalidad europea por parte del autor español zanja cualquier posible duda al respecto.

En esta línea de argumentación, tanto en Rorty como en Ortega (y lo mismo Kuhn, James, etc.) juega un papel la dimensión no estrictamente racional del hombre, como sucedía con James, Mannheim y Kuhn: el “otro” ha de sufrir una *conversión* para ver por nuestros ojos, o nosotros para ver por los de él. Tanto es así que, vistas desde

²⁰ Cf. Charles Sanders Peirce, C.P. 5.12.

²¹ En lo tocante a Rorty, estaría también bastante de acuerdo en que cabe aplicar la cuestión a distintos aspectos, como puede verse en «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», en Richard RORTY, Jerome B. SCHNEEWIND y Quentin SKINNER (comps.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1990, p. 69.

²² Por supuesto, la clave de la justificación o el intento de convencer es el encuentro con los otros ajenos al “nosotros”. Así, atendiendo al tema de la concepción religiosa de James en *La voluntad de creer*, véase Richard RORTY, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel, 2000, p. 41.

fuera, quizá nuestras creencias fundamentales no estén bien articuladas e, incluso, sean lógicamente incompatibles (recordemos que Ortega no niega tal cosa en tanto en cuanto se trata de una articulación *vital*, cf. OC VI, 48); nosotros estamos ciegos a ellas.²³

5. Una hipótesis: el paralelismo antropológico.

A todo lo dicho se vincula un último paralelismo entre Rorty y Ortega: la historicidad del ser humano. No me refiero con ello (o no sólo, claro está) a que el hombre no ha estado desde siempre en el mundo y todo apunta a que no lo estará eternamente. Me refiero más bien a una afirmación orteguiana bien conocida a la que ya me he referido, según la cual, a diferencia de los animales o las piedras, «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... *historia*» (OC VI, 73). El hombre hoy, biológicamente similar al de hace mil años, es algo distinto: tiene unas posibilidades que a aquél le estaban vedadas (por ejemplo, desplazarse volando a otro país; ejemplo que, pese a su tosquedad, me permito poner para implicar la relevancia de la técnica en la historia humana, etc.). A nivel individual, nosotros mismos somos un personaje que se va haciendo en la continua toma de decisiones a la que he aludido antes; nuestro drama es que tenemos que narrarnos a nosotros mismos dicho personaje, tratando de construir un yo tan coherente y apegado a nuestra vocación como sea posible (idea no del todo alejada de algunas tesis de Rorty en «Liberalismo burgués posmoderno»²⁴). Me resulta difícil no acabar recurriendo a una última cita de Rorty, en la que encuentro irremisiblemente un eco orteguiano:

...los seres humanos no tienen una naturaleza, no existe naturaleza alguna de la existencia humana. Simplemente existen los diversos modos en que los seres humanos se reunieron formando una sociedad y establecieron sus propias tradiciones. Algunas de estas tradiciones hicieron mucho más felices a los seres humanos; otras los hicieron mucho más infelices.²⁵

²³ Esta idea, que Ortega sostiene en diversas ocasiones, creo que llega a Rorty a través de Kuhn. Véase, por ejemplo, *¿Esperanza o conocimiento?...*, op. cit., pp. 31-32

²⁴ Cf. «Liberalismo burgués posmoderno», op. cit., p. 271.

²⁵ *Una ética para laicos*, Buenos Aires/Madrid: Katz Editores, 2009, p. 38.

CONCLUSIONES.

En la presente investigación se ha conseguido evidenciar que la filosofía de Ortega y Gasset no sólo incluye sistemáticamente una concepción liberal que excede el ámbito de la política, sino que dicho enfoque liberal del mundo permite establecer conexiones entre su obra y la de la filosofía anglosajona en general y la del pragmatismo de William James en particular. El paralelismo que cabe establecer entonces entre la filosofía orteguiana y la anglosajona no sólo responde a un interés historiográfico que se ha tratado de obviar en esta tesis en la medida de lo posible (en favor de tesis filosóficas sólidas), sino que permite ofrecer nuevas caracterizaciones de algunos aspectos del mundo contemporáneo desde la óptica de un liberalismo en sentido amplio. Desde este punto de vista, y sin negar otras fuentes y corrientes de pensamiento afines a la del autor madrileño, se ha conseguido construir un fundamento teórico consistente desde el que formular no sólo nuevas relaciones entre el pensamiento español y el no-continental de una forma más precisa que las existentes hasta ahora, sino que se ha abierto el campo de las investigaciones orteguianas hacia nuevas orientaciones.

De manera más pormenorizada, cabe enumerar las siguientes grandes conclusiones:

1. A lo largo del primer capítulo quedó probada una tesis fundamental para el desarrollo de esta investigación: el indudable paralelismo, cuando no influencia directa, entre la obra de John Stuart Mill y la filosofía de Ortega. Dicho paralelismo, que hasta el análisis desarrollado aquí se había limitado siempre a constatar que ambos son autores liberales en un sentido clásico, queda ahora amplificado de una manera sustantiva. Dado que, como también se ha indicado oportunamente, Mill es un antecedente indiscutible de la corriente pragmatista clásica (dato evidente desde la dedicatoria de *Pragmatismo* a la apropiación que James hace de su concepto de *carácter*, como se ha señalado en el Capítulo 3, apartado 10.2.2.), dicho autor se constituyó como la primera aproximación a la cuestión aquí trabajada.

Así las cosas, el abordaje del paralelismo entre Mill y Ortega comenzó con un postulado: el liberalismo sustentado por ambos, que puede entenderse como base de la que se nutren sus respectivas doctrinas, es asimismo y ante todo fruto de éstas. Así, el

liberalismo que los dos autores comparten es resultado de su modo de comprender la realidad y, dentro de ésta, al individuo que vive en ella frente a las presiones de la colectividad.

A la luz de este planteamiento, se probó el punto de partida común consistente en tomar al hombre como un ser en una circunstancia que Mill caracteriza de forma laxa como *naturaleza*; una circunstancia que es facilidad y dificultad, punto de acceso al universo para cada individuo que no puede elegirse ni evitarse, aunque sí transformarse (desde un punto de vista individual, esta transformación de la circunstancia se comprende desde la inherente capacidad proyectiva que la vida del hombre posee). La conocida importancia que Ortega atribuye a la circunstancia, por lo tanto, encontraba un antecedente menos explícito en la filosofía del autor inglés. Este modo de comprender al ser humano implicaba, de nuevo, algo que en Mill es menos obvio que en Ortega, pero igual de relevante: la dimensión histórica de todo lo humano. Esta historicidad alcanzaba no sólo a lo relativo a un plano individual, sino también colectivo; y, coherentemente con una de las tesis más conocidas del autor español, supone una concepción del hombre como algo histórico y carente de una esencia estática. Dentro de esta misma dinámica de comprensión histórica de lo humano tuvo sentido evidenciar cómo para Mill –así como para Ortega– el pasado se incorpora ineludiblemente como elemento constitutivo del presente e, indirectamente, del futuro del hombre (único sentido en el que cabe hablar adecuadamente del ser humano como *ser progresivo* en el planteamiento milliano).

La comprensión del ser humano como ser histórico necesitó completarse con un doble análisis del hombre a nivel colectivo: por una parte, se analizó la tensión (oposición, según Mill) entre las élites y las masas; y por otra, se propuso un análisis de la sociedad en términos de coetaneidad. En este sentido, fue llevada a cabo una pequeña investigación sobre el modo en que ambos autores entendían que se producían los distintos grupos de edad (generaciones) y las relaciones entre ellos. Aquí cupo mostrar un común elitismo en ambos autores (un elitismo con reverberaciones éticas más que de cualquier otra índole que en el caso de Ortega es explícita y que en Mill se encuentra de forma más sutil en textos como el capítulo 2 de *El utilitarismo*); y, por otra parte, fue necesario por primera vez recurrir a la caracterización orteguiana de las creencias como *heredera* de algunas concepciones de John Stuart Mill (con especial énfasis en la recepción que el español llevó a cabo del concepto de *fe muerta* aparecido en *Sobre la libertad*). Eran las comunes creencias fundamentales de los distintos grupos

generacionales lo que permitía en último término comprender a éstos como unidades independientes.

La relación existente entre creencias y generaciones en las filosofías de Ortega y Mill llevó, finalmente, a considerar el último concepto fundamental del capítulo (la *opinión pública*), que se comprendió como la contrapartida necesaria para poder hablar propiamente de un liberalismo clásico orientado a salvaguardar los derechos del individuo frente a la presión de una colectividad tendente a la homogeneidad; y, en particular, el interés se centró en destacar al individuo de carácter creativo que de uno u otro modo se oponía a los usos, creencias o la sensibilidad vigentes en un momento concreto. Esta defensa de las minorías se inscribía en una visión anti-teleológica de la historia y suponía (a estas alturas de la investigación, de una manera aún poco definida) la defensa de un pluralismo y una tolerancia que, desde un punto de vista epistemológico, implicaban lo que en terminología orteguiana se denominó *perspectivismo*. Así quedaba, pues, sentado el punto de partida de esta investigación: la imposible separación del pluralismo, el perspectivismo y un liberalismo que, como quedó constatado en los capítulos siguientes, excedía con mucho el ámbito político (sin abandonarlo).

2. A lo largo del segundo capítulo —el único con un carácter historiográfico de esta investigación— quedó probada la presencia notable de la filosofía de Alexander Bain en el contexto intelectual en el que Ortega hizo su aparición. Así, si su importancia a la hora de entender la concepción pragmatista de la creencia ha sido numerosas veces reseñada —y de forma muy rigurosa desde el artículo de Max Fisch—, a lo que había que añadir el nexa que supone su obra entre los Mill y dicha corriente, hasta la fecha no existía un análisis de su incidencia en el pensamiento español. De esta manera, quedó explicitado que autores tanto nacionales del entorno de Ortega —muy especialmente Miguel de Unamuno, Santiago Ramón y Cajal y Marcelino Menéndez Pelayo— como internacionales con presencia en nuestro país —especialmente Henri Bergson y, de forma muy notoria, Franz Brentano, entre otros— tomaron muy en consideración la filosofía del autor escocés. No se ha podido constatar que Ortega leyese directamente ninguna de sus obras; sin embargo, se enumeraron las numerosas traducciones a nuestra lengua que había de sus textos, lo que sin duda supone al menos una influencia indirecta de dicho autor en la filosofía orteguiana en la medida en que era una obra disponible para la intelectualidad (incluso la monolingüe) de la época. Con ello se abrió la puerta a

investigaciones específicas sobre la presencia de la obra bainiana en distintos autores y disciplinas en España durante el siglo XX.

3. Ha quedado de manifiesto que la hipotética distancia entre la filosofía de Ortega y Gasset y la del pragmatismo norteamericano, especialmente encarnado por William James, responde a un prejuicio y no a un argumento sólidamente filosófico. Este prejuicio partiría fundamentalmente de la concepción que Max Scheler realizó –y autores como Horkheimer heredaron– del pragmatismo como una corriente centrada únicamente en la relación medios-fines (cabría hablar de una pura racionalidad instrumental), lo cual en modo alguno hace justicia a las propuestas jamesianas. Es sobre esta clase de prejuicios sobre las que Ortega articula, paradigmáticamente en «Verdad y perspectiva», una visión del pragmatismo que se orienta sólo a una visión de la verdad como utilidad no adecuada a la genuina propuesta jamesiana. Una vez evidenciada la visión prejuiciosa que el mismo Ortega –y la crítica posterior– ejerció, se abrió la posibilidad de establecer claros puntos de confluencia entre la filosofía jamesiana y la orteguiana a partir de su común concepción liberal del mundo. Ello se vio reforzado por el hecho de que ambos se movieron en un contexto intelectual similar y por que compartieron una común visión crítica respecto a determinados aspectos de la Modernidad filosófica (entendiendo que ésta llegó a su culmen en el siglo XIX y comienzos del XX bajo la forma de un dualismo entre idealismo y positivismo).

4. El concepto fundamental para vincular a Ortega y James resultó ser el concepto de *creencia* que, al menos en cierta medida, ambos autores compartieron con la visión poco depurada del mismo ofrecida por Mill y, sobre todo, por Alexander Bain. Este apartado requirió algunas precisiones significativas. En primer lugar, procedí a detallar la concepción orteguiana de las creencias en contraposición con las ideas siguiendo la doctrina de obras como *Ideas y creencias*, *En torno a Galileo* o *Historia como sistema*. En segundo lugar, fue de la máxima importancia advertir cómo en la filosofía de James cabía distinguir entre dos nociones de creencia de difícil traducción, a saber: *beliefs* y *overbeliefs*. El análisis de ambas nociones evidenció que serían las *overbeliefs* las que jugarían el papel que en el caso de Ortega desempeñan las *creencias fundamentales de una época*, es decir, aquel conjunto de creencias articuladas vitalmente (no necesariamente con coherencia lógica entre sí) sobre las que se construye el resto de la vida consciente. A partir de estas consideraciones se procedió a evidenciar cómo individuos que se encuentran en distintas creencias fundamentales se hallan en mundos

diversos y, como consecuencia de ello, interpretarán de manera diversa los mismos fenómenos.

Sin embargo, una aproximación adecuada al paralelismo en torno a este núcleo fundamental que son las creencias requirió mostrar cómo diversos elementos de las obras de estos autores (algunos lindando entre la filosofía, la psicología y la sociología) aparecían de forma sistemática en las mismas. Así, se apreció que era imposible ofrecer una adecuada comprensión de las creencias sin mostrar su articulación con conceptos centrales tales como los siguientes: *atención*, *sentido común*, *interés*, *sensibilidad*. Algunos de estos conceptos han sido tradicionalmente poco atendidos por la crítica pese a su radical importancia: la sensibilidad —en sentido jamesiano y, sobre todo, orteguiano— es la que permite vincular (más claramente que la edad, *pace* Ortega) a individuos de una misma generación. Por su parte, la *atención*, determinada y a la vez determinante de las creencias y la sensibilidad de los miembros de un colectivo, mereció un análisis que derivó su significado aparentemente sólo psicológico al ámbito de la filosofía.

Todo este conjunto de conceptos vinculados a las creencias permitieron sacar a la luz otro rasgo común decisivo entre Ortega y James: la imposibilidad de (y, de facto, lo indeseable que es) separar la parte meramente racional del hombre del resto de sus dimensiones (emotivas, vitales, emocionales, etc.). Así, los intereses y el *sentido común*, entendido como el depósito de enseñanzas de la tradición, son parte integrante del acceso del individuo al mundo (esto es, de su perspectiva), quebrándose con ello la propuesta típicamente moderna de separar definitivamente lo que en filosofía de la ciencia se llama *contexto de descubrimiento* y *contexto de investigación*. La obra de Karl Mannheim *Ideología y utopía* ayudó a evidenciar que este es un rasgo común de cierta visión liberal en el sentido aquí defendido, propio del enfoque desde el que nace la sociología del conocimiento.

5. Además de la concepción común que Ortega y James tienen de las creencias, también cómo éstas se forman, rompen y cambian es algo que comparten. Así, la visión jamesiana a propósito del caso particular de las creencias religiosas se mantiene en el ámbito general de las creencias orteguianas. En este sentido, ha quedado de manifiesto que el empleo de terminología jamesiana como *conversión*, u orteguiana como en el caso de las *crisis*, es perfectamente pertinente para hablar de fenómenos análogos de cambio con consecuencias colectivas e históricas. Así, la forma que tanto Ortega como James tienen de explicar las crisis de creencias (eminentemente individuales en el caso

de James, aunque no de forma exclusiva; y eminentemente colectivas en el caso del autor madrileño) y la forma en que los seres humanos tendemos a buscar nuevas verdades fundamentales funcionales que se articulen con las creencias que tenemos en otros ámbitos resulta perfectamente similar; y también es común la idea de fondo de que toda creencia es, por su propia esencia, susceptible de caer en un momento u otro en tanto que producto histórico. En este contexto volvía a tener sentido recuperar un concepto ya analizado desde el contraste entre Ortega y Mill (el de *opinión pública*), que adquiriría una nueva significación en la medida en que las nociones de creencia, sensibilidad, etc., habían sufrido una revisión por el mayor tratamiento concedido por James. De manera fugaz e indirecta se mostró que esta es otra de las cuestiones abiertas por esta investigación de cara al mundo contemporáneo, en la medida en que la cuestión cabía retomarse desde la polémica Dewey-Lippmann y su recepción por autores como Lasch.

6. El carácter de realidad es una de las principales características de las creencias en el sentido aquí analizado. Esta consideración forzó un análisis de qué y cómo es la realidad para Ortega y James en busca de aquello que tengan en común y que pueda ser inequívocamente derivado de su concepción liberal del mundo. Lo primero que se concluyó sobre este particular es que la tesis jamesiana según la cual no hay ninguna propiedad esencial a ninguna cosa (Cap. 3, apartado 8) entroncaba nítidamente con la cualidad de las creencias de determinar el mundo desde el que el observador aprecia la realidad: dos individuos ubicados en distintos sistemas de creencias darán diferentes interpretaciones de un mismo objeto o fenómeno; así, como se probó en el breve epígrafe dedicado a la esencia (8.3) es la *atención* (variable según lo que las creencias y la sensibilidad determinen que es digno de atraerla) la que nos lleva a hablar de algo así como “esencia” de las cosas. En esta línea adquiriría sentido la manera en que los dos autores considerados permiten hablar de un aumento de la realidad en tanto que nuevas descripciones del mundo desde sistemas de creencias o sensibilidades diversas suponen nuevas capas de sentido o relaciones que incrementan la realidad.

Desde este marco metafísico tenía sentido mostrar una clara afinidad en torno al hecho de que Ortega diferencie una forma de tener realidad que es la consistencia (diferente del mero *existir*). Este peculiar modo de ser de las cosas independientemente de su existencia o no resulta esencial a la hora de comprender cómo son elementos reales especiales tales como los valores; y, lo que es más significativo para esta investigación, es un modo de ser que ya James intuyó en textos como *El significado de*

la verdad. En este sentido se sugirió que el origen de la noción podía estar en el concepto de *ingresión* desarrollado por Whitehead.

Ante todo lo expuesto surgió el problema de explicar la existencia de un mundo pretendidamente objetivo en tanto que compartido por distintos individuos. Desde el prisma de Ortega, es en *El hombre y la gente* donde alcanza una noción de “mundo objetivo” en tanto que mundo colegido y común a todos. La objetividad del mundo, entonces, es derivada de una interpretación y actuación colectiva sobre el mismo que nos ofrece las líneas generales del mundo. Que sean líneas generales supone una pequeña puerta de entrada a que quepan nuevas interpretaciones hasta entonces no sospechadas o consideradas ilusorias, cuyo triunfo y conversión en pensamiento vigente requiere un talante liberal que tolere la diferencia: así se recuperaba el supuesto básico de esta investigación al abordar la cuestión metafísica, inseparable del perspectivismo (desarrollado en el Capítulo 3, apartado 9), etc. En el caso de James, la cuestión se resolvía análogamente en textos como *Pragmatismo*.

En el marco del análisis sobre la realidad, pareció oportuno dedicar un apartado a las cosas y, en particular, al paso de las cosas como *prágmata* a las cosas *en sí* (8.5): tal y como se ve en *La idea de principio en Leibniz...*, el ser-para de las cosas es la dimensión originaria de nuestro trato con ellas y sólo por medio del pensar la abandonamos en pos de un supuesto ser estático que sería su *ser-en-sí* del que el hombre (ser histórico) carecería. La relevancia de incidir en este punto, por supuesto, radicó en destacar la peculiaridad humana compartida por las tesis orteguianas y jamesianas.

7. En la presente investigación se ha evidenciado que la concepción de la verdad es, en principio, el principal punto de distancia entre Ortega y el pragmatismo. Sin embargo, la integración de la verdad jamesiana entendida como funcionalidad en el marco general de las creencias –de ahí el necesario recorrido por los conceptos que se llevó a cabo en el apartado 8 del capítulo 3– ha permitido mostrar que la distancia no es necesariamente tan notoria: la célebre «ambigüedad de la verdad» a la que se refiere James permite en cierto modo integrar la visión orteguiana de la misma sin caer en un relativismo que no sería aceptable para el autor español. Esto permite en ambos casos no sólo que las creencias fundamentales sirvan de marco de contraste para las diferentes proposiciones, sino que una verdad *rompa* dicho sistema creando uno nuevo (Capítulo 3, apartado 9.1). De este modo, la verdad jamesiana no se desentiende ni permite adulterar a voluntad una realidad que es –también para Ortega– independiente del sujeto (Capítulo 3, apartado 8).

Desde este punto de vista, abordar la cuestión del conocimiento necesariamente llevó a la conclusión de que éste ha de ser perspectivado –siendo esencial en la perspectiva las creencias en que el sujeto conocedor se encuentra y todo lo que de ello depende: atención, sensibilidad, etc.– y de lo que las cosas son más allá de su *ser-para*. Tal posicionamiento común a los dos autores implicó igualmente la necesidad de abordar de forma específica su manera de entender la *percepción* y la *sensación*, con rasgos nítidamente comunes y, lo que es más importante, con la capacidad de traer a colación un concepto esencial para la crítica a la Modernidad que ambos comparten: el concepto de *concepto*.

8. Uno de los datos fundamentales arrojados por esta investigación es la evidencia de que la crítica tanto de Ortega como de James a la Modernidad encuentra uno de sus puntos nucleares en el intento de ésta por reducir a concepto estático todo elemento de la vida. Esta estatificación de la vida, dentro de su justa medida (por ejemplo, el ámbito de la ciencia), es considerada de forma positiva por ambos; sin embargo, el desmedido afán positivista por cientifizar cada aspecto de la vida es diagnosticado por James como «abstraccionismo vicioso» y Ortega se mantiene en la misma línea. Dicho abstraccionismo conlleva la confusión entre el concepto de la cosa y la cosa misma, y supone un peligro evidente (aunque no exclusivo) traducido al ámbito de la política: es precisamente en estos términos en los que tiene sentido comprender la crítica que Ortega realiza en 1914 a la España oficial, de manera coherente con la abstracción que supone el concepto tal y como lo presenta ya desde obras como *Meditaciones del Quijote*. La alternativa política que Ortega ofrece, el liberalismo en sus diferentes vertientes a lo largo de su vida, puede traducirse a un liberalismo de carácter general que precisamente se encuentra en autores como James. Este liberalismo se ha de entender como un triunfo del desborde de vida, el lujo, el esfuerzo, etc., frente a la visión hieratizada de la realidad a que aboca la radicalización de los presupuestos filosóficos de la Modernidad. Así las cosas, se propuso una interpretación de las tesis orteguianas y jamesianas en la que se conciliaban estos elementos con la ampliación de la realidad y la adición de capas de sentido analizadas en apartados anteriores, finalidad con la que fueron desarrollados.

La crítica al modo de aproximación al conocimiento típicamente moderno (en el sentido aquí expuesto) ha permitido profundizar en el paralelismo entre Ortega y James en la medida en que se abren a formas de conocimiento no científico (por ejemplo, el arte). En estos ámbitos se apreció con mayor facilidad el papel del elemento *creativo* de

los individuos particulares frente a los modos usados por la colectividad, elemento fácilmente relacionable con el liberalismo que se ha tomado como referencia investigadora.

9. Los planteamientos y conclusiones anteriores llevaron a la necesidad de detallar (siempre desde el enfoque general propuesto en esta investigación) el papel del individuo, que es quien *crea* las creencias y es capaz de tener ideas que devengan creencias nuevas. Para ello, en primer lugar, se optó por un breve esbozo antropológico que destacase el papel del *ensimismamiento* a la hora de tener ideas y proyectar consecuencias futuras de las mismas: por esta vía, el hombre era capaz de manejarse con ideas, menos peligrosas que las realidades. Lo decisivo en este aspecto es que las tesis bien conocidas de *El hombre y la gente* encajan con facilidad con propuestas jamesianas de *El significado de la verdad*. De esta manera, cabe señalar que hay una cierta antropología común en ambos autores (probablemente por motivos temporales o epocales) tendente a destacar el plano individual frente al colectivo.

Ese individuo es también el potencial sujeto de una formación educativa que tanto James como Ortega se encargaron de destacar. Tanto las propuestas orteguianas de 1914 como las de James en diversas obras (en especial *Talks to Teachers*, muy coherente con sus propuestas psicológicas de *Principios de psicología*) tienen sentido en un contexto de apuesta por el liberalismo y por una concepción descendente de la educación. El objetivo de ésta será, como se ha mostrado en la investigación, dotar a los individuos de nuevas ideas y, con ello, de nuevas perspectivas que le permitan enriquecer su visión del mundo de forma análoga a cómo aumentaba la realidad según apartados previos de la investigación.

En el contexto de sus propuestas educativas se ha evidenciado el papel del *hábito* en el planteamiento jamesiano y cómo éste conecta tres ejes fundamentales de su filosofía: su concepción psicológica, su propuesta educativa y su manera de comprender la sociedad. En este sentido, se destacó oportunamente que el hábito implicaba una menor atención necesaria para realizar tareas *familiares* y, con ello, una automatización de determinados puntos de vista que se privilegiaban frente a otros posibles. Sin embargo, el propio James destacó –de forma esencial para esta investigación– que todo hábito puede quebrarse, aspecto que fue determinante para vincular el hábito jamesiano con el *uso* orteguiano. Los hábitos colectivos o los usos resultaron ser el punto fundamental de engarce entre lo individual y lo colectivo, terreno en el que se juega el problema liberal. Para orientar la cuestión de manera adecuada, se dedicó también un

breve espacio a destacar otra evidencia generalmente soterrada: la mutua comprensión que Ortega y James tienen de la vida individual como realidad última y fundamental sobre la que tiene lugar todo lo demás (Capítulo 3, apartado 10.1.2).

10. La radicalidad de la vida individual supuso el punto de entrada a la cuestión del *yo* y, de forma más amplia, al plano de la ética. Se mostró que, pese a lo indicado por autores como Durkheim, cabe encontrar una suerte de ética en la obra de James de forma difusa; ética que, por su parte, guarda numerosos paralelismos con la ética orteguiana de la vocación hasta ahora no advertidos. Así, es una ética que, lejos de imperativos universales, se desenvuelve con términos como *autenticidad* o *magnanimidad*. Además, la ética jamesiana, como la orteguiana, pone todo el peso en las elecciones del individuo y el uso que realiza de su libertad, siendo cada sujeto la propia vara de medir el nivel ético alcanzado. Por su parte, y aún en el ámbito de la axiología, quedó probado que tanto para James como para Ortega los valores son productos históricos descubiertos que no por ello dejan de ser objetivos en tanto en cuanto tienen una determinada *consistencia*, concepto debidamente abordado con anterioridad. A la luz de lo indicado, adquirieron plena relevancia cuestiones aparentemente menores como el modo común que Ortega y James tienen de comprender la *nobleza* (Capítulo 3, apartado 10.2.3.), etc.

Sin embargo, tal y como ocurría al relacionar a Ortega con Mill, el verdadero perfil del individuo que se pretendía destacar en esta investigación requería mostrar que tanto el pensador español como James comprendían de forma similar la sociedad – siempre y cuando el análisis se ciñese al enfoque aquí propuesto: el liberalismo común como clave del paralelismo entre ambos–. En este sentido, era decisivo entender que para los dos autores la sociedad se comprende en términos de una *tensión* entre grupos (especialmente clara en el caso de la guerra), ya sean grupos sociales (élites-masas) o etáneos (generaciones).

El elemento vertebrador de las sociedades, en todo caso, eran los usos y el hábito respectivamente, nociones que fueron puestas en relación de forma indubitable y de las que se sugirieron algunas fuentes comunes (por ejemplo, aunque no exclusivamente, Gabriel Tarde). Sin embargo, usos y hábitos no podían entenderse sin conexión con las creencias fundamentales de la época y, como éstas, podían ser desafiados y quebrados por un tipo concreto de hombre egregio: el genio o el héroe. En este sentido, se ha desarrollado un epígrafe (Capítulo 3, apartado 10.3.3.) para evidenciar que tanto Ortega como James ofrecen una visión de este tipo humano con numerosos elementos comunes

de carácter ético (cumplimiento de la vocación, vida esforzada, etc.) y derivadamente epistemológicos: el genio/héroe, entre otras cosas, es el capaz de adoptar una nueva perspectiva que preste atención a aspectos de la realidad antes desatendidos en el contexto de unas determinadas creencias, sensibilidades, etc. De este modo, es un individuo el llamado a liderar una generación decisiva (su epónimo) capaz de producir un cambio histórico significativo (aspecto radicalizado en el caso de autores como Mannheim). Así adquiriría pleno sentido la demora en los conceptos de *sensibilidad*, *creencia*, *usos y hábito*, *atención* y demás tratados en las partes centrales del capítulo 3; y, por otro lado, todo esto se relacionó con la interpretación weberiana del carisma como un elemento teórico explicativo relevante en el planteamiento del héroe o el genio tanto de James como de Ortega.

11. A la luz de todo lo señalado tuvo sentido llevar a cabo un análisis a propósito de la concepción orteguiana y jamesiana de la historia. Dicho análisis puso de manifiesto que los fundamentos teóricos comunes analizados hasta aquí justificaban que ambas comprensiones de la historia sean compatibles. En este sentido se diferenciaron dos aspectos a tener en cuenta: por una parte, la comprensión de la historia como disciplina –que en el caso de Ortega derivaba en su propuesta de la metodología historiológica– encargada de mostrar cuáles han sido las creencias fundamentales de las épocas pasadas y, en relación con ello, las distintas caracterizaciones que se han hecho de fenómenos similares (en términos aquí trabajados, nuevas perspectivas que suponen adiciones de capas de sentido, etc.); por otra parte, se analizó la historia en tanto que fenómeno temporal, esto es, en tanto que incorporación del pasado al presente y determinación del futuro en la forma de *haber sido*. Lo más relevante en todo caso no era sólo el evidente símil entre las concepciones de la historia de Ortega y James, sino su común comprensión anti-teleológica del avance histórico. Esta anti-teleología precisamente concedía al desarrollo histórico una libertad no absoluta (el pasado limita las posibilidades) que permitía sostener tesis nítidamente liberales en el caso de los dos autores. En particular, justificaba la siempre posible caída de las creencias fundamentales de una época gracias a la aparición –en general– de individuos geniales capaces de generar nuevas perspectivas que resultasen verdaderas sobre la realidad, ya fuera en un plano político, científico, filosófico o (de modo menos claro) artístico. De esta manera, la comprensión de la historia por parte de Ortega y James implicaba la necesidad de una ontología pluralista básica que legitimase sus posiciones perspectivistas sin forzarles a caer en un relativismo tendente al escepticismo. A ello se

suma, particularmente en el caso de Ortega, una justificación histórica del liberalismo (en este caso, político) como movimiento superior a y superador de las propuestas políticas totalitarias.

12. Todos los apartados desarrollados en el Capítulo 3 llevaron a una conclusión que, en realidad, suponía el planteamiento básico del paralelismo plausible entre las posiciones de Ortega y de James: un común liberalismo que debía entenderse en sentido amplio (es decir, no sólo político), apoyado en una ontología pluralista y en un acceso perspectivado al mundo. Sólo una defensa de las libertades individuales en sentido clásico podía salvaguardar la actividad de minorías creadoras y lujosas capaz de generar nuevas perspectivas, experiencias y modos de relacionarse con el mundo cuya verosimilitud tendría posteriormente que ser probada. Para que este planteamiento fuese riguroso desde el punto de vista de James se llevó a cabo una última revisión de los límites de una democracia que en ninguno de los casos se negaba, pero sí se matizaba: la desconfianza hacia las masas (en el caso de Ortega, rebeladas) no implicaba una negación de la democracia como mejor modo para elegir a los gobernantes, sino que se limitaba a evidenciar la negación de dichas masas a someterse dócilmente a minorías ejemplares capaces de someterse a instancias trascendentes. Sólo así tienen sentido como la defensa orteguiana de la acción legal frente a la acción directa; acción legal (parlamentaria) que sólo puede ofrecer frutos desde la tolerante discrepancia de opiniones.

Este pluralismo llevó finalmente a incidir en el hecho de que las creencias fundamentales de una época, las sensibilidades, etc., lo son siempre de *algunos*, concepto perfectamente afín al talante liberal. Este *algunos*, visto desde dentro, puede traducirse como *nosotros*: el nosotros es la dimensión colectiva en la que cada cual está inscrito y desde la que ve el mundo frente a la de *otros*.

12. A fin de matizar debidamente las tesis y conclusiones precedentes, se puso de manifiesto documentalmente que tanto para Ortega como para James el liberalismo se aleja del *liberalismo económico*. En este sentido, en su obra siempre aparecen derechos que limitan el *dejar hacer* propio de un liberalismo que hoy habría que denominar más adecuadamente neo-liberalismo alejado del liberalismo clásico al que va referida esta investigación.

13. El paralelismo en torno a su común liberalismo entre Ortega y James puede servir de fundamento teórico para investigaciones futuras no sólo en el plano comúnmente denominado “Historia de la filosofía”, sino también en el de la filosofía en

sentido general. De esta manera los últimos tres capítulos de esta investigación se propusieron como ejemplos prácticos de líneas investigadoras que pueden seguirse en el futuro. Dichos ejemplos estuvieron fundamentalmente orientados al aspecto pedagógico (capítulo 4, dedicado a la relación Ortega-Dewey), al de la filosofía de la ciencia (capítulo 5, dedicado a la relación entre Ortega y Thomas Kuhn) y al de la filosofía social-política (capítulo 6, dedicado a Ortega y Rorty). En este sentido, las principales conclusiones que dichos capítulos han evidenciado son, respectivamente, las siguientes:

13. a. El común talante liberal existente entre Ortega y el pragmatismo norteamericano permite establecer un nítido paralelismo entre las relaciones que el filósofo español traba entre democracia, educación y masas y las propuestas de John Dewey en el marco de los últimos años veinte –es decir, en el contexto del surgimiento del capitalismo tal y como hoy se comprende. El Capítulo 4 ha puesto de manifiesto, además de la plausibilidad historiográfica del conocimiento mutuo de ambos autores (mediada por autores como Lorenzo Luzuriaga), una clara confluencia entre algunas de las propuestas de *La rebelión de las masas* y de *Viejo y nuevo individualismo*. En particular, se defienden en ambos casos una defensa frente a la tendente homogeneización propia de las sociedades capitalistas occidentales de la época e, indirectamente, la vinculación a valores trascendentes (algo que, según se comprobó en los capítulos precedentes, es tarea propia de los hombres egregios).

El planteamiento realista de ambos autores (frente al pensamiento utópico idealista) llevará a ambos a apostar por la educación como vía de salida para la situación del momento. En particular, la relación entre ambos resulta evidente en la medida en que proponen un sistema educativo no compartimentalizado que se encuentra especialmente encarnado en la orteguiana *Misión de la Universidad* y que tiende a una reivindicación de la *cultura* entendida como sistema de creencias, cuya influencia en la Escuela de Chicago habría estado mediada por Hutchins.

13. b. En base a una investigación previa, el Capítulo 5 puso de manifiesto que el paralelismo entre la obra de Ortega y Thomas Kuhn, lejos de deberse a una lectura directa de éste de las obras de aquél, adquiere pleno sentido inscribiendo a los dos en el marco de liberalismo en sentido amplio ya explicado en esta tesis. Desde este punto de vista, se mostró de forma muy clara que la manera kuhniana de entender la historia de la ciencia podía comprenderse como un modo de la forma orteguiana de comprender la historia como proceso. Esto permitía emparentar el restringido concepto de *paradigma* con el más amplio de creencia fundamental de la época, en la medida en que uno y otra

determinaban la visión del mundo o de un ámbito del mismo (por ejemplo, qué se consideraba problema y qué se entendía como solución). En línea con ello, se mostró la análoga incompreensión/inconmensurabilidad que existe entre personas en distintos paradigmas y sujetos situados en distintas épocas o creencias fundamentales; y, en estricta relación con ello, se evidenció algo explícito en Kuhn y habitualmente no del todo valorado en Ortega: el papel decisivo que la dimensión emotiva, “irracional” del hombre (incluido el científico) juega en el plano “racional”. Así, no es una decisión racional, aunque se deba a buenas razones, la situación de un sujeto en un paradigma/sistema de creencias o en otro –lo que adquiriría plena relevancia desde el concepto jamesiano de *conversión*.

13. c. El Capítulo 6 ha puesto de manifiesto que el paralelismo entre Ortega y Rorty, imposible de sostener en algunos aspectos, resulta plausible en el ámbito de su comprensión de la realidad social o sociológica. En este sentido, la configuración del *ethos* rortyano se puso indiscutiblemente en relación con la común sensibilidad y las creencias fundamentales compartidas por los sujetos que forman una colectividad a la que cabe llamar *nosotros* y que se diferencian de otros grupos asentados sobre otros supuestos. El común historicismo y el compartido liberalismo de ambos autores justifica esta pluralidad de puntos de vista respecto de una misma realidad. Este enriquecimiento de la realidad requiere de forma evidente el planteamiento anti-teleológico que quedó fundamentado en los capítulos anteriores y que invita a una permanente revisión de lo establecido, así como a la generación permanente de nuevas propuestas sólo posible en un contexto liberal de tolerancia hacia las propuestas nuevas y rupturistas.

CONCLUSIONS.

This research has demonstrated that Ortega y Gasset's philosophy both implies a systematic liberal conception of the world not limited to the political sphere and can be linked with Anglo-Saxon philosophy –specially with William James'. The approach to that connection between Ortega's and Anglo-Saxon philosophy is not historiographical. Instead of that, it allows to offer new characterizations of some aspects in our contemporary world from a broad sense liberal perspective. From this point of view it has been aimed to develop a theoretical found to underpin non-explored relations between Spanish and non-Continental philosophy in a more accurate way than ever. A new broad research field about Ortegian philosophy has been created too.

In detail, the following conclusions can be listed and developed:

1. Chapter 1 proved that John Stuart Mill's philosophy is parallel and underpins Ortega y Gasset's. This parallel has been usually unexplored and limited to link Ortega and Mill as "liberals" in a classic way. In this research this topic has been widen. Mill is a very well known antecedent of pragmatism –James dedicated him *Pragmatism* and took his *character* concept as explained in Chapter 3, section 10.2.2–, so Mill had to be the first approach to this thesis research topic.

Thus, the research about the link between Mill and Ortega began with a postulate: their liberalism was the basis in their philosophy, but its result too. Their liberal way of thinking emerged from how they understood reality and individuals facing the collectivity.

In the light of that research proposal, the starting point was to consider the human being as in a circumstance –Mill explains this using the word *nature* instead of *circumstance*. Circumstances are assistance and difficulty, the individual access point to Universe that cannot be chosen nor avoided, but transformed thanks to the projective dimension of human life. The importance that Ortega attributes to the circumstances had a non-explicit previous case in Mill's works. This way of understanding the human being implied that every human thing is *historical*. Historicity includes not only individual problems but collective too. Moreover, historicity implies that men are historical without a static essence. Within this dynamic of historical understanding of the human being it made sense to show how Mill and Ortega considered the past as

incorporated to the present and to the future –this is the only licit way to understand humans as *progressive beings*.

Every previous consideration had to be completed with a double analysis about the collective level: on one hand, tension between *elites* and *mases* was considered; on the other hand, society was studied attending to the age of people. In this regard, a brief research about Mill and Ortega's approach to generations was made to conclude that both authors supported elitist positions –an ethical elitist point of view that Ortega explicated and Mill insinuated in *Utilitarianism*, Chapter 2–. Furthermore, it was needed to characterize Ortega's *beliefs* as heir from John Stuart Mill "dead faith" concept – appeared in *On Liberty*–. Different generational groups' beliefs were the main explanation to understand them as independent units.

The relationship between *beliefs* and *generations* in Ortega and Mill's philosophy focused the research on a new concept: *public opinion*. That concept was explained in order to talk about a classic liberalism aimed to protect individual rights against collective pressures and homogeneity. Specifically, the research interest was to highlight how creativity could confront current customs, beliefs or sensitivity. That defense of minorities settled in an anti-teleological interpretation of history and implied a defense of pluralism and tolerance. Both pluralism and tolerance involved a perspectivist epistemological point of view (using Orteguian vocabulary). Thus, the starting point in this research was established: it is impossible to isolate pluralism, perspectivism and a not-only-political liberalism.

2. Chapter 2 was focused on proving that Alexander Bain's philosophy was well known in Ortega y Gasset intellectual context. Bain's influence on pragmatist *belief* concept has been studied and mentioned several times –firmly since Max Fisch published his famous paper about that topic–. Bain's relationship with James and John Stuart Mill has been sometimes mentioned too. However, there was not any study about Bain's presence in Spanish philosophy until now. Then this PhD research confirmed that Bain's works were read by Spanish authors –Miguel de Unamuno, Santiago Ramón y Cajal and Marcelino Menéndez Pelayo– and foreign thinkers that Ortega studied –Henri Bergson and notoriously Franz Brentano among others–. It was not possible to check if Ortega read any book by Alexander Bain. Nevertheless, those books were translated so he could have had access to its content directly or indirectly even though

non-English-speakers Spanish authors. Thus, this chapter set the possibility to make future studies on Bain's presence in Spanish 20th century.

3. This research proved that the distance between Ortega and pragmatist philosophy epitomized by James was founded on a prejudice instead of an actual philosophical point. That prejudice began with Max Scheler's interpretation about pragmatism as an instrumental reason –and Horkheimer followed that interpretation. But that proposal is unfair, and Ortega heritaged it. From that prejudicial view Ortega misunderstood –for example in “Verdad y perspectiva”– pragmatism's truth as utility in a very narrow way. Once that it has been shown the mentioned prejudice, it was possible to establish confluent points between Orteguian and Jamesian philosophy from their common liberal conceptions. Moreover, both James and Ortega were formed in a similar intellectual context and shared a critical view on some philosophical aspects in Modern Age –considering that Modern Age Philosophy went on until 20th century as idealism and positivism doctrines–.

4. The main concept in order to link Ortega and James is the concept of *belief*. However, in order to highlight the importance of this concept it was necessary to provide some clarifications. First of all, it was important to contrast Orteguian *beliefs* and Orteguian *ideas* as he explained in *Ideas y creencias*, *En torno a Galileo* or *Historia como sistema*. After that, it was needed to advert that James distinguished between two levels of beliefs that we cannot accurately translate into Spanish: *beliefs* and *overbeliefs*. Analyzing both concepts it was evident that Orteguian beliefs were more related to *overbeliefs* than to *beliefs*. Both Orteguian beliefs and Jamesian *overbeliefs* are vital assumptions –not necessarily logic– that underpin conscious life. Hence it was shown that individuals in different beliefs are in different worlds and will interpret in a different way the same phenomenon.

An accurate approach to the parallel about the topic of beliefs required an explanation on some elements that are systematic in Ortega y Gasset and James philosophy –concepts linked to philosophy, psychology and sociology–. So, it was necessary to dedicate some pages to concepts like *attention*, *common sense*, *interest* or *sensitivity* in order to highlight the beliefs topic. Some of these concepts have been usually unattended by critics despite their importance: *sensitivity* is the main point to match people in the same generation, not only age (*pace* Ortega); *attention* determines

and is determined by beliefs and sensitivity of a group, so it deserved a short research to transform its psychological meaning to a philosophical one.

All these concepts related to beliefs were useful to reveal a new common point between Ortega and James: it is not possible (neither worthy) to separate the rational part of men from the other dimensions (emotions, etc.). So interests and *common sense* –considered as the deposit of taught by tradition– are a relevant part of individual access to the world, of his perspective. From that point of view, context of discovery and context of justification cannot be isolated as Modern Philosophy tried. Karl Mannheim's *Ideology and Utopie* showed that this is a liberal topic and that sociology of knowledge raises from there.

5. In addition to their conception on beliefs, Ortega and James parallel approaches to the way that beliefs birth, break or change. Thus, Jamesian opinions about religious beliefs are similar to Orteguian view about general beliefs. So, using Jamesian concepts like *conversion*, or Orteguian like *crisis (break down)*, it is pertinent to consider similar phenomena about collective and historical changes. The Orteguian and Jamesian thesis to explain changes of beliefs –individual or collective, psychological or sociological– and the way that human adopt to look for new fundamental truths that fits with the other beliefs we believe in is quite similar. They both also consider that every belief can be broken because of being an historical product. From that point of view it was useful to recover the *public opinion* concept that was analyzed when talking about Mill, but now it had a new meaning because of the more accurate conceptions of belief, sensitivity, etc. In a very brief and even indirect way it was shown that this research provoked a new way to approach to this kind of questions when mentioned the Dewey-Lippmann debate and its reception by Christopher Lasch.

6. One of the main characteristics of beliefs is that they are considered as reality. That view forced an analysis about what and how is *reality* in Ortega and James opinion in order to look similarities in their thesis derived from their liberal positions. First of all, it was concluded that James thesis about that nothing has an essential property (Chapter 3, section 8) connected with beliefs properties: they determine the world for individuals, so two people in different beliefs would offer different interpretations about the same object or phenomenon. So the brief section about *essence* (7.3) showed that variable *attention* –determined by beliefs and sensitivity– lets us talking about something like “essences”. This kind of research underpinned an important thesis:

Ortega and James could consider an increase of reality explained through the different meanings that different beliefs offer about the world.

From this metaphysical approach it made sense to highlight that Ortega differenced a specific way of being called *consistency* (facing mere *existence*). This special way of being independently of the effective existence is crucial in order to understand how can be some elements as *worths*. Even more, James considered something quite similar in *The Meaning of Truth*. Both of them were maybe following Whitehead's concept of *ingression*.

Once that all that points were exposed, a problem emerged: Ortega and James had to explain the existence of an "objective world" that should be shared by every individual subject. From Ortega's view, *El hombre y la gente* was the key book because he gets an "objective world" notion. Worlds objectivity was derived from collective interpretation and actions that shows a broadly common interpretation about the world. Using expressions like "broadly" allows the emergency of new unsuspected interpretations about facts and things which triumph previously requires a tolerant and liberal disposition. So the main hypothesis in this work came back: metaphysics, pluralism, liberalism and perspectivism could not be isolated (Chapter 3, section 9). James solved the problem in a similar way in *Pragmatism*.

This research section about reality was the perfect place to reflex about *things*, and more specifically about the difference between *prágmata* and *things-itselfs* (Chapter 3, section 8.5). Ortega shows in *La idea de principio en Leibniz...* that things considered as being-for is our first relationship with them. However, the thought let us abandon that dimension to consider *things-itselfs* looking for their *essence* –only *things-essence*: human beings don't have an essence but history–. Of course, that difference between things and humans was an underlying meeting point for James and Ortega.

7. Thoughts about truth are the more evident disagreeing point between Ortega and James. However, including the Jamesian interpretation about truth as functional in a system of beliefs allows an approach between the North American and the Spanish philosopher –this point made necessary all the previous sections–. So, when James talks about an ambiguity in truth, he is making possible to reconcile his opinions with Ortega's avoiding an unacceptable skeptical relativism. Because of that, beliefs can be considered as frame of reference for particular propositions and a particular proposition

can break that system of beliefs too (Chapter 3, section 9.1). So Jamesian truth does not ignore reality and it doesn't interpret it at will (Chapter 3, section 8).

Approaching to the topic of knowledge forced to consider it perspectivated, and perspective was determined by beliefs and every related term –attention, sensitivity, etc.–. In addition, *knowledge* is always about *things-itselfs*. This view was common to Ortega and James and implied an examination on their way to consider *perceptions* and *sensations*. This stage in the research was decisive in order to highlight a very important concept to fight against Modern Philosophy: the *concept* concept.

8. James and Ortega found that the *concept* was a typical modern tool to reduce reality to a static reality. This meant to consider life as something static instead of fluent, and it was useful if applied in a proper context (e. g., science). However, a bad and exaggerated use of conceptualizations had been done by positivists –an exaggeration that James called “vicious abstractionism” and that Ortega would support. This abstractionism means a confusion between a thing and the concept of that thing, and implies a danger specially when talking about politics. From that perspective made sense the critics that Ortega considered around 1914 against “Official Spain”, coherently with the way he understands the concept in *Meditaciones del Quijote*. His political alternative was the liberalism –in different versions during his life–, a liberalism quite similar to James' positions. This liberalism had to be understood linked to terms like *luxury*, *strenuous life*, etc. against the static and compartmentalized life that Modernity wanted. This research proposal consisted on match Ortega and James thesis with their view about reality and its increase.

The critics against the typical modern approach to knowledge allowed us to go in depth in the parallel between Ortega and James because they considered some kinds of non-scientific knowledge (e. g., arts). In this non-scientific spheres can be easily appreciated the *creative* element that individuals can reach against collective customs. This point was linked to the necessity of that liberalism that was considered as frame of reference in this investigation.

9. Previous approaches and conclusions leaded this research to detail the role of *individuals*, especially because individuals are the ones that *believe* the beliefs and can have ideas that would become new beliefs. First, a brief anthropological research was made to highlight the Orteguian *ensimismamiento* concept and its importance for creation of ideas and projection of their future consequences. This point was related to human use of ideas instead of danger realities. The most important aspect in this topic

was that main thesis in *El hombre y la gente* fitted with some thesis that can be found in *The Meaning of Truth*. Thus, it was concluded that there is a common anthropology conception underlying James and Ortega's philosophy that can be extended to more 19th and 20th century intellectuals. In addition, this consideration is obviously favorable to individualistic considerations against the collective forces.

Individuals are almost the subjects that can be educated, and Ortega and James were quite interested in education. Ortega's texts from 1914 and James *Talks to Teachers* –influenced by his own *Principles of Psychology*– made sense in a context of supporting liberal conceptions and a descendent conception of education. Their aim will be to provide individuals with new ideas to enrich their worldview –coherently with the increase of reality studied in previous sections in this research.

The role of *habits* was essential to comprehend Jamesian view about education. Habit was also connected in his philosophy with three decisive axis: his psychology, his educational proposal and the way he understood the society. Thus, in this section the research emphasized that habits implied paying less attention when doing *familiar* activities (i. e., some actions were almost *automatic*) and some reactions in front of some stimulus were privileged. Nevertheless, James clearly said that habits could be broken, so it was possible to connect that thesis with the Ortega's hypothesis about customs. Habits or customs were the decisive link between individuals and collectivities, and that was the place to talk about liberalism. However, some words about life as the radical reality had to be said in order to aim properly the topic (Chapter 3, section 10.1.2.).

10. Considering the individual life as radical reality was the starting point to talk about the "I" problem and about ethics. Against Durkheim, it was proved that a well articulated ethics could be found in James works, although there was not a systematic exposition about it. It was demonstrated for the very first time that this ethics were quite similar to Ortega's –for example, using similar concepts as *magnanimity* or *authenticity*, and not using universal imperatives, etc.–. Moreover, James and Ortega's ethics are absolutely individualistic and focus on the individual employ of freedom, so each person becomes his own ideal standard of life. Parallel that, it was proved that *values* are historical objects that can be discovered despite its objectivity because they have their own *consistency*. This kind of reflections resulted in some analysis about *nobility*, etc. (Chapter 3, section 10. 2. 3.).

As it happened when comparing Ortega and Mill, it was necessary to develop the common consideration that James and the Spanish philosopher had about society, in order to offer the more accurate profile of individuals. Consequently, it was appropriate to highlight that both philosophers considered society as *tension* between groups – something specially obvious in *war*–. This groups can be social groups (elites and masses) or age groups (generations).

Anyway, societies are vertebrate by habits and customs, concepts that were connected before and that maybe Ortega and James inherited from Gabriel Tarde among others. Besides, customs and habits could not be properly understood disconnected of beliefs and the possibility to be broken by heroes or geniuses. Chapter 3, section 10.3.3. was focused in this human kind to highlight that James and Ortega perceived them in a very similar ethical–they lived an authentic and strenuous life, etc.– and epistemological way: geniuses and/or heroes were able to adopt new perspectives and pay attention to unusual aspects of reality. Thus, it is always an individual the leader of a decisive generation (its epigone), and he or she is able to produce a significant historical change –Mannheim would support this kind of thesis too. The pages focused on sensitivity, beliefs, customs, habits, attention, etc. gained then importance. In addition, Max Weber’s concept of *charisma* was mentioned as theoretical relevant point connected to Ortega and James consideration on heroes and geniuses.

11. All previous topics forced this research to study the Orteguian and Jamesian consideration about History. The analysis evidenced that every common theoretical found took on consideration until this point justified that both James and Ortega had similar interpretations about history. However, History was considered in two sides: on one hand, history was considered as a *discipline* that Ortega linked to his *Historiología*. So, History had to show the beliefs that past people believed in. On the other hand, History was considered as process or fact, i. e., as past incorporated to the present and determination of the future –as *being been* form. The most relevant point in this stage was not only the similar approach in Ortega and James to this question, but their common anti-teleological consideration about the historical progress. This anti-teleological position conceded to history a non absolute liberty –because the past limited the possibilities– that fitted liberal positions. Particularly, this conception of history justified the possible break down of every belief because of the emergency of geniuses able to create new perspectives in politics, science, philosophy or arts. This

way of understanding history implied a pluralistic ontology that qualified their pluralistic positions avoiding relativism or skeptical positions. In addition, a historical justification of liberalism –specially in Ortega– was located as a superior movement against any totalitarian doctrine in politics and philosophy.

12. Every section in Chapter 3 implied a conclusion that actually was the underlying thesis: Ortega and James parallels were possible because both of them supported a wide –not just political– liberalism. That liberalism was underpinned by a pluralistic ontology and a perspectivated access to reality. Only the defense of individual liberties could protect minorities and their creative activities; and these activities were able to generate new perspectives, experiences and relationships between men and the world. In order to be rigorous, this research analyzed the limits of democracy in James and Ortega: their suspects about masses (rebelled or not) did not mean a negation of democracy as the best way to choose governors. The proposal was to show clearly that masses denied to be obedient to minorities –and minorities are obedient to transcendent instances. This is the key to understand why Ortega supported legal action (parliamentary) despite of direct action: legal action only can produce effects if there is dissention and lots of opinions.

Finally, pluralism implied that beliefs, sensitivity, etc., are always for *some* that can be considered inside as *us*: the *us* is the collective dimension in which everybody is and it constitutes his or her initial point of view.

12. In order to be rigorous, the research evidenced that Ortega and James liberalism is not *economic* liberalism. Their proposals always imply some individual rights that limit the *laissez faire* doctrine. James and Ortega are not neo-liberal thinkers.

13. The parallel between Ortega and James around their liberal positions can work as theoretical found for further investigations in both History of Philosophy or General Philosophy. The last three chapters were focused on propose practical examples of the kind of research that can be make from now. Those examples were aimed to the pedagogical aspect, philosophy of science and social-sociological philosophy, respectively. Main conclusions in each chapter are listed here:

13. a. The common liberalism supported by Ortega and the North American philosophy may establish a clear parallel between Dewey and Ortega about the link that connected democracy, education and masses in the frame of reference of 1920s –i. e., just when modern capitalism emerged in the way that we usually consider it. Chapter 4 evidenced not only that Dewey and Ortega could know each other works –interceded by

Hutchins or Luzuriaga–, but also an evident convergence between *La rebelión de las masas* and some thesis in *Individualism. Old and New*. Particularly, both of them defended individuals facing the typical homogenization made by capitalist western societies. They supported the link with transcendent instances that were lost in that age –something that selected people are supposed to do.

Realistic approach in both Dewey and Ortega against utopian or idealistic approaches forced them to investigate the education as a solution for the problems in that time. In order to do that, the relationship between them is evident when they both ask for an educational system where subjects are not unconnected –epitomized in *Misión de la Universidad*, when Ortega reclaimed a notion of *culture* meaning a system of beliefs really influent in Chicago via Hutchins.

13. b. Based on a previous paper, Chapter 5 evidenced that Ortega and Kuhn had several points in common that are not due to a direct influence. Liberalism is the main point to explain that parallel. From that point of view it was obvious that Kuhn history of science works as a particular kind of Ortega general history as a process. This permitted to connect the *paradigm* concept with Ortega's *beliefs* because both of them determined the worldview of individuals –i. e. what can be considered as a problem or as a solve. Moreover, it was shown the incommensurability between people in different paradigms or beliefs and, related to that, the role played by the irrational side of men when deciding among different paradigms or beliefs to believe in. In this topic was quite interesting to recover Jamesian concept of *conversion*.

13. c. Chapter 6 was focused on showing the parallel between Rorty and James. This parallel was not full in every aspect. However, it was quite productive when link to sociological thinking. Thus, Rortyan *ethos* was easily related to Orteguian *sensitivity* and beliefs shared by different people in a collectivity. The members of that collectivity is called *us* and they are different of groups installed in different assumptions. The common historicism and liberalism that both Rorty and Ortega assumed justified the plural number of points of view about a concrete reality. This enrichment or increase of the reality needs the anti-teleological approach founded in the previous chapters, and it invites to revise every established proposals and to generate new explanations on reality. This just be possible in a liberal and tolerant context to new and different proposals.

BIBLIOGRAFÍA CITADA.

FUENTES:

- ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, Madrid: Taurus, 2004-2010. 10 vols.
 - *Cartas de un joven español*, Madrid: El Arquero, 1991.
- DEWEY, John: *La opinión pública y sus problemas*, Madrid: Ediciones Morata, 2004.
 - *La experiencia y la naturaleza*, México, FCE, 1948.
 - *La busca de la certeza*, México/Buenos Aires, FCE, 1952.
 - *Teoría de la vida moral*, México, Herrero Hermanos, Suc. S.A, 1965.
 - *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
 - *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.
 - *Democracia y educación*, Madrid, Morata, 1998.
 - *La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
 - *Viejo y nuevo individualismo*, Barcelona, Paidós, 2003.
 - *¿Cómo pensamos?*, Barcelona, Paidós, 2007.
 - *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
 - *Experiencia y educación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- JAMES, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1999.
 - *The Varieties of Religious Experience*, New York: Collier Books, 1961.
 - *The Letters of William James*, vol. II, by William James, A Henry James and William James, Jr., p. 265, Proyecto Gutenberg. <http://www.gutenberg.org/ebooks/38091>.
 - *Pragmatismo*, Madrid: Alianza, 2007.
 - *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, Madrid; Biblioteca Nueva, 2017.
 - *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Barcelona; Marbot, 2009.

- «La voluntad de creer», en William K. CLIFFORD y William JAMES, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid: Tecnos, 2003.
- *The Will to Believe and other essays in popular philosophy. Human Immortality, two supposed objections to the doctrine*, New York: Dover Publications, Inc., 1956.
- *Principios de psicología*, México DF: FCE, 1994.
- *Talks to Teachers* en William JAMES, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, New York: Library of America, 1992.
- *El significado de la verdad, Una secuela de Pragmatismo*, Barcelona: Marbot, 2011.
- *The Meaning of Truth*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1975.
- *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Buenos Aires: Cactus, 2009.
- KUHN, Thomas Samuel: *The Copernican Revolution : Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, Mass; London: Harvard University Press, 1957.
 - *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, Barcelona: Ariel, 1996.
 - *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos 1970-1993, con una entrevista autobiográfica*, Barcelona: Paidós, 2002.
 - *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 2006.
 - *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996.
 - *La tensión esencial: Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, Madrid: FCE, 1993.
- MILL, John Stuart: *Collected Works*, Toronto/London: University of Toronto/Routledge and Kegan Paul, 1963-1991. 33 vols.
 - *Autobiografía*, Madrid: Alianza Editorial, 1986.
 - *El utilitarismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
 - *Sobre la libertad*, Tres Cantos: Akal, 2014.

- *La utilidad de la religión*, Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- *Capítulos sobre el socialismo y otros escritos*, Madrid: Aguilar, 1979.
- *Del gobierno representativo*, Madrid: Tecnos, 1985.
- *Bentham*, Madrid: Tecnos, 1993.
- RORTY, Richard, «La historiografía de la filosofía: cuatro géneros», en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (comps.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1990, pp. 69-98.
 - *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona: Paidós, 1996.
 - *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: FCE, 1997.
 - *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós, 1998.
 - *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona: Paidós, 1999.
 - *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 2000.
 - *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel, 2000.
 - «Pragmatismo, pluralismo y postmodernismo», en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 12, 2000, pp. 17-32.
 - *Una ética para laicos*. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores, 2009.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

- ABBAGNANO, Nicolas: *Historia de la filosofía*, Barcelona: Montaner y Simón, 1956. Tomo III.
 - *Historia de la filosofía*, Barcelona: Hora SA, 1994. Tomo III.
- ALCORIZA, Javier: «El espíritu de la ciudadanía americana», en *Res Publica*, 4, 1999, pp. 25-34.
 - «Implicaciones del pragmatismo de Charles S. Peirce y William James», en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 22, 2001, pp. 117-126.
- ALFARO IGLESIAS, Jaime: «La visión pragmatista de C. S. Peirce sobre la aserción», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 71, 2017, 123-136.

- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: «El problema de la futurición en Ortega y Marías», en *Revista de Estudios Orteguianos*, n1 29, 2014, pp. 155-179.
- ÁLVAREZ, Juan Ramón: «Crisis de creencias y revoluciones científicas: Ortega y Kuhn pasado el siglo XX», en *Revista de Estudios Orteguianos* 6, 2003, pp. 101-18.
- ANDERSON, Douglas: «Old Pragmatisms, New Histories», en *Journal of the History of Philosophy*, Volume 47, Number 4, October 2009, pp. 489-521.
- ARIEL DEL VAL, Fernando: *Historia e ilegitimidad. La quiebra del estado liberal en Ortega. Fragmentos de una sociología del poder*, Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1984.
- ARMENTEROS, Eduardo: *El pragmatismo de Ortega*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla, 2004.
 - «Del principio de “razón suficiente” (de Leibniz) a la pragmática noción de “real imposible” (de Ortega)», en *Thémata. Revista de filosofía*, nº 36, 2006, pp. 29-53.
 - «Ortega y el espíritu del 98. El pragmatismo como transfondo: Ortega, Maezty y Baroja», en *Anuario filosófico*, XL/2 (2007), pp. 351-371.
 - «La índole técnica de la antropología de Ortega. Una interpretación desde el pragmatismo», en *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, nº 9, 2006 [<http://institucional.us.es/revistas/argumentos/9/Art4-ARMENTEROS.pdf>] [Fecha de consulta: 5 de agosto de 2015].
- ARNÁIZ, Marcelino: «Pragmatismo y humanismo», en *Cultura española*, nº 6, 1907, pp. 616-627.
- ARTETXE, Alejandro: «¿Qué estaba preparado para ver Thomas Kuhn?», en *Llull*, 13, 1990, pp. 21-42.
- BAILÓN-MORENO, Ramón, et al.: «The Pulsing Structure of Science: Ortega y Gasset, Saint Matthew, Fractality and Transfractality», en *Scientometrics*, vol. 71, nº 1, 2007: 3-24.
- BAIN, Alexander: *James Mill*, London: Longmans, Green, 1882,
 - *John Stuart Mill*, London: Longmans, Green, 1882.
 - «La creencia», (trad. Armando Daniel Otamendi), extraído de Bain, A.: *Mental and Moral Science. Part Frist: Psychology and History of*

Philosophy, Londres: Longmans, Green and Co, 1868, Book IV: “The Will”, Chapter VIII: “Belief”, pp. 371-385) <<http://www.unav.es/gep/AlexanderBainLaCreencia.pdf>> [Consulta: 5 de junio de 2015].

- BARRENA, Sara: «El pragmatismo», en *Factótum*, 12, 2014, pp. 1-18.
- BARRENA, Sara y NUBIOLA, Jaime: *Charles S. Peirce (1839-1914): Un pensador para el siglo XXI*, Pamplona: EUNSA, 2013.
- BARZUN, Jacques: *Un paseo con William James*, México DF: FCE, 1986.
 - *A Stroll with William James*, London/New York: The University of Chicago Press / Harper & Row, Publishers, 1983.
- BENTHAM, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, London, New York and Toronto: Clarendon Press, 1907.
- BERGSON, Henri: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Sígueme, 2006.
 - *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- BERLIN, Isaiah: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- BINDER, Marnie: *An Envisioned Pragmatic Dialogue in José Ortega y Gasset's Historicism: Possible Conversations with John Dewey, William James, and Ferdinand Schiller. Un diálogo imaginado sobre el Historicismo de José Ortega y Gasset: Posibles conversaciones con John Dewey, William James y Ferdinand Schiller*, Tesis doctoral, Universidad de Alcalá, 2014.
- BORNMANN, Lutz, DE MOYA ANEGÓN, Félix y LEYDESDORFF, Loet: «Do Scientific Advancements Lean on the Shoulders of Giants? A Bibliometric Investigation of the Ortega Hypothesis», en *PLoS ONE*, October 2010, Volume 5, Issue 10, pp. 1-6.
- BRENTANO, Franz: *Psicología*, Madrid: Revista de Occidente, 1935.
 - *El origen del conocimiento moral*, Madrid: Tecnos, 2002.
- BROBJER, Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, 2008.

- BROWNING, Douglas: «Dewey and Ortega on the Starting Point», en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 34, No. 1 (Winter, 1998), pp. 69-92.
- BRUNETTI, Juan: «Thomas Kuhn: ¿epistemólogo o psicólogo de la ciencia?», en *Revista CTS*, nº 22, vol. 8, Enero de 2013, pp. 191-212.
- CARPINTERO, Helio: *Historia de la psicología en España*, Madrid: Eudema, 2004.
 - *Ortega y Gasset psicólogo. Ensayos y aproximaciones*, Madrid: Fórcola, 2019.
- CARVAJAL CORDÓN, Julián: «Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega», en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coord.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 79-88.
- CARVALHO, José Mauricio de: «O diálogo entre o raciovitalismo de Ortega y Gasset e o pragmatismo de William James», en Aldir CARVALHO FILHO et alii, *Pragmatismo e questões contemporâneas*, Rio de Janeiro: Arqumedes Edições, 2008, pp. 115-142.
- CARLYLE, Tomás: *Los héroes*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1951.
- CEREZO GALÁN, Pedro: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Biblioteca Nueva y Fundación Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Madrid, 2011.
 - *La voluntad de aventura*, Barcelona: Ariel, 1984.
 - «Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio», en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid: Tébar, 2005, pp. 623-645.
- CHECA, Juan Manuel: «La Metáfora En Ortega Y En Kuhn», en Lasaga, J., Navarro, J. M., y San Martín, J. (eds.): *Ortega En Pasado Y En Futuro. Medio Siglo Después*, Madrid: Biblioteca Nueva 2007, CD-ROM.
- COLOMER, Josep M.: «Teoría de la democracia en el utilitarismo. (En torno al pensamiento político de Jeremy Bentham)», en *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 57, Julio-Septiembre 1987, pp. 7-30.
- CONILL SANCHO, Jesús: «Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la perspectiva e Ortega», en *Anuario Filosófico* 44/2, 2011, pp. 253-275.

- CROWLING, Maurice: *Mill and Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- CUEVA FERNÁNDEZ, Ricardo: «Karl Marx, John Stuart Mill y el “Poder Esclavista”», en *Télos*, Vol. XX/1, 2015, pp. 91-123.
- DE DONATO RODRÍGUEZ, Xavier: «On John Stuart Mill’s Notions of Logic and Argument», en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 2015, XX/1, pp. 51-68.
- DE HARO HONRUBIA, Alejandro: *Élites y masas. Filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
 - «La antropología social en la obra de Ortega. Su contribución a la etnografía moderna», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, nº 1, 2012, pp. 217-40.
- DE SALAS, Jaime y ARICÓ, José María (eds.), *Ortega y Wittgenstein: ensayos de filosofía práctica*, Madrid: Tecnos, 2018.
 - «Ortega y la ética de la perspectiva», *Revista de Estudios Orteguianos*, nº6, 2003, pp. 89-100.
- DEL CASTILLO, Ramón: *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Madrid: UNED, 1995.
 - *Rorty y el giro pragmático*. Barcelona: Batiscafo, 2015.
 - «Los reinos de la ironía», en Jacobo MUÑOZ y Francisco José MARTÍN (EDS.), *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 47-64.
 - «William James y el malestar en la cultura», en Serafín VEGAS y Julio SEOANE (Eds.), *Al hilo del pragmatismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 115-152.
- DI PATRE, Patricia y CRESPO JARAMILLO, Esteban: «Psicología ascética y gimnasia comportamental: la inspiración ignaciana de William James», en *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del pensamiento iberoamericano*, nº 24, 2019, en prensa.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: «Cuestión de libertad. Ética y filosofía política», en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, 2013, pp. 251-286.

- DURKHEIM, Emilio: *Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires: Editorial Schapire, 1969
- ELORZA, Antonio: *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona: Anagrama, 1984.
- FAERNA, Ángel Manuel: *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid: Siglo XXI, 1996.
 - «Consecuencias de la creencia. A propósito de “La voluntad de creer”», en Jaime DE SALAS y Félix MARTÍN (EDS.), *Aproximaciones a la obra de William James*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 45-59.
- FERNÁNDEZ, Pelayo Hipólito: *Miguel de Unamuno y William James. Un paralelo pragmático*, Salamanca: [s. N.], 1961.
- FERNÁNDEZ MORENO, Luis: «La noción de inconmensurabilidad en Kuhn», en *Llull* 18, 1995, pp. 441-456.
- FERNÁNDEZ URTASUN, Rosa: «La dimensión mítica de los personajes vanguardistas. Una reflexión en torno a la teoría de Ortega y Gasset», en *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 2015, vol. 33, pp. 91-112.
- FERRARI, Massimo: «William James», en Rosa M. CALCATERRA, Giovanni MADDALENA e Giancarlo MARCHETTI (eds.), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Roma: Carocci editore, 2015, pp. 73-98.
- FERRARI NIETO, Enrique: «Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía», en *Anuario Filosófico*, XLII/3 (2009), pp. 601-612.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel: *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2005.
 - «La definición del derecho como uso de Ortega y Gasset», en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid: Tébar, 2005, pp. 465-504.
- FISCH, Max: «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism», en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 15, No. 3 (Jun., 1954), pp. 413-444.
- FLECHA, Ramón, GÓMEZ, JESÚS y PUIGVERT, Lidia: *Teoría sociológica contemporánea*, Barcelona: Paidós, 2001.
- GALE, Richard M.: *The Philosophy of William James. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- GARCÍA ALONSO, Rafael: *El naufrago ilusionado. La estética de José Ortega y Gasset*, Madrid: Siglo XXI, 1997.
- GARCÍA CASANOVA, Juan Francisco: *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*, Granada: Universidad de Granada, 1993.
- GARRIDO, Manuel: «Segundos pensamientos de Santayana y Ortega sobre sociedad y política», en *Limbo*, núm. 29, 2009, pp. 55-63.
- GINEV, Dimitri: «Rereading Normal Science», en *CRÍTICAS. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 35, nº 105, 2003, pp. 65-89.
- GIUSTINIANI, Eve: «El exilio de 1936 y la *Tercera España*. Ortega y Gasset y los blancos de París, entre franquismo y liberalismo», en *Circunstancia: revista de ciencias sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset*, año VII, nº 19, mayo de 2009 <URL: <http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/circunstancia/ano-vii---n--19---mayo-2009/articulos/el-exilio-de-1936-y-la-tercera-espana--ortega-y-gasset-y-los-blancos-de-paris--entre-franquismo-y-liberalismo>>.
- GRACIA, Jordi: *José Ortega y Gasset*, Madrid: Taurus-Fundación Juan March, 2014.
- GRAHAM, John T.: *A Pragmatist Philosophy of Life in Ortega y Gasset*, Columbia y London: University of Missouri Press, 1994.
 - *Theory of History in Ortega y Gasset. "The Dawn of Historical Reason"*, Columbia and London: University of Missouri Press, 1997.
 - *The Social Thought of Ortega y Gasset. A Systematic Synthesis in Posmodernism and Interdisciplinarity*, Columbia: University of Missouri Press, 2001.
- GRAY, John: *Liberalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- GUISÁN, Esperanza: *Cómo ser un buen empirista en ética*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1985.
 - «Individualismo, utilitarismo y sociedad», en *Télos*, Vol. IX, nº 1, Junio 2000, pp. 93-110.
 - «Los límites éticos de la democracia», en *Anuario de Filosofía del Derecho* XI (1994), pp. 61-73.
 - «John Stuart Mill y el socialismo del futuro», en *Anuario de filosofía del derecho*, nº 23, 2006, pp. 85-100.

- GUTIÉRREZ, Gilberto: «La estructura consecuencialista del utilitarismo», en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. III, 1990, núm. 3, pp. 141-174.
- GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo: «Sobre la interpretación del concepto orteguiano de “vocación”», en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 31, 2015, pp. 115-139.
 - «Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset», en *Daimon. Revista internacional de filosofía*, nº 69 (septiembre-diciembre), 2016, pp. 109-123.
 - «Ortega y Kuhn. Filosofías paralelas en base a sus fuentes», en *Thémata: Revista de filosofía*, nº 54, 2016, pp. 53-71.
- HUSSERL, Edmund: *Things and Space: Lectures of 1907*, Translated and edited by Richard Rojcewicz, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997.
 - *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991.
- IZUZQUIZA, Ignacio: «“Manías sagradas”: una evocación de George Santayana», en Jacobo MUÑOZ y Francisco José MARTÍN (EDS.), *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 17-45.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, José Joaquín: «La democracia limitada de J. S. Mill», en Manuel ESCAMILLA CASTILLO (ed.), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 123-143.
- JOAS, Hans: *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid: CIS – Siglo XXI de España, 1998.
- KUUKKANEN, Jouni-Matti: «Rereading Kuhn», en *International Studies in the Philosophy of Science* vol. 23, nº 2, 2009, pp. 217-224.
- LAFUENTE NIÑO, Enrique: «El 'Sistema de Psicología', de Ortega y Gasset», en *Anales del Seminario de Metafísica*, 17, 1983, pp. 51-74.
 - «La psicología de Brentano. Una aproximación desde Ortega», en *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 30, núm 2-3, 2009, pp. 177-185.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro: *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Espasa Calpe, 1996.
 - *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid: Espasa Universidad, 1989.
- LANERO, Juan J. y VILLORIA, Secundino: «De Harvard a la universidad española:

- Primeras traducciones de William James», en *Livius: revista de estudios de traducción*, nº 7, 1995, pp. 43-56.
- LASAGA MEDINA, José: *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2003.
 - «El liberalismo itinerante de Ortega y Gasset», en José LASAGA MEDINA y Antonio LÓPEZ VEGA, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo*, Madrid: Cinca-Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2017, pp. 15-78.
 - LASCH, Christopher: *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona: Paidós, 1996.
 - LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre: *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa, 2013.
 - LONGUEIRA MONELOS, Ángel: «Lo deseable se desprende de lo deseable: acerca de las condiciones de validez formales en el utilitarismo de John Stuart Mill», en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 2015, XX/1, pp. 69-89.
 - LÓPEZ COBO, Azucena: «José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de Federico de Onís. Epistolario», en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 35, 2017, pp. 37-83 (primera parte) y nº 36, 2018.
 - LÓPEZ FRÍAS, Francisco: «La recepción del utilitarismo en el mundo hispánico. El caso de Ortega y Gasset», en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. 1, Número 3, 1992, pp. 111-144.
 - LÓPEZ PIÑERO, José María: *Santiago Ramón y Cajal*, Valencia/Granada: Universitat de València y Universidad de Granada, 2006.
 - LÓPEZ SÁNCHEZ, Rosario: «El principio de nacionalidad en John Stuart Mill: propuestas para un estudio desde la historia contextual», en *Télos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 2011, XVIII/1-2, pp. 63-76.
 - MADDALENA, Giovanni e LUISI, Maria: «I pragmatisti europei», en Rosa M. CALCATERRA, Giovanni MADDALENA e Giancarlo MARCHETTI (eds.), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Roma: Carocci editore, 2015, pp. 171-190.
 - MANNHEIM, Karl: *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México DF: FCE, 2004.

- MANZANERO, Delia: *El legado jurídico y social de Giner*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2016.
- MARCUSE, Ludwig: *Filosofía americana. Pragmatistas, politeístas, trágicos*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.
- MARÍAS, Ortega. *Circunstancia y vocación*, en *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1982, Tomo IX.
 - *La estructura social*, Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- MARTÍNEZ, Izaskun: *William James y Miguel de Unamuno. Una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España*. Tesis Doctoral. Universidad de Navarra, 2007.
- MATAIX, Anselmo: «Ética y vocación en J. Ortega y Gasset», en *Stromata. Ciencia y fe*, Año XXII, Enero-Diciembre 1966, pp. 25-54.
- MAYORAL DE LUCAS, Juan Vicente: *Thomas S. Kuhn: la búsqueda de la estructura*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017.
 - «Cómo ser un buen historicista: Thomas Kuhn y el programa HPS de Princeton», en *Daimon. Revista de Filosofía*, suplemento 1, 2007, pp. 113-119.
 - «Las Conferencias Lowell de Kuhn: un estudio crítico», en *Theoria* 78, 2013, pp. 459-76.
- MCCLOSKEY, Henry John: *John Stuart Mill: A Critical Study*, London: Macmillan and Co., 1971.
- MEAD, George Herbert: *Escritos políticos y filosóficos*, Buenos Aires: FCE, 2009.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *La ciencia española*, volumen II, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
 - *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958.
 - *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. II, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974.
- MERCADO PACHECO, Pedro: «“Establecer contratendencias”: progreso, educación política y selección de élites en J. S. Mill», en Manuel ESCAMILLA CASTILLO (ed.), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 163-187.

- MERMALL, Thomas: «Entre *episteme* y *doxa*: el trasfondo retórico de la razón vital», en *Revista Hispánica Moderna*, 1994, 67, pp. 72-85.
 - «La redención de las masas: Ortega en los Estados Unidos», en J. LASAGA, M. MÁRQUEZ, J. M. NAVARRO Y J. SAN MARTÍN (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*, Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2007, pp. 215-222.
- MIQUEL, Mercedes: «Filosofía de la ciencia en Ortega y Gasset. Ciencias naturales y humanas: hacia una demarcación», en *Anales del Seminario de Metafísica*, Núm. Extra. Homenaje a Sergio Rábade, 1992, pp. 127-151.
- MISAK, Cheryl: *The American Pragmatists*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MOLINUEVO, José Luis: «La crisis del socialismo ético en Ortega», en M. Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*, Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 23-50.
- MORENO PESTAÑA, José Luis: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco: *El sistema de Ortega*, Madrid: Ediciones Alcalá, 1968.
- MUNIESA, Bernat: *Libertad, liberalismo, democracia*, Barcelona: El viejo topo, 2008.
- MUÑOZ, «Los límites de la creencia», en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 219-226.
- NAVARRO DE SAN PÍO, Juan: «Espectadores del mundo, forjadores de paisajes: Santayana y Ortega», en Jacobo MUÑOZ y Francisco José MARTÍN (EDS.), *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 221-237.
- NEGRO, Dalmacio: *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1975.
 - *El liberalismo en España: una antología*, Madrid: Unidad Editorial, 1988.

- NIEDDU, Anna Maria e PARRAVICINI, Andrea: «Alle origini del pragmatismo. La cultura americana di fine Ottocento: Emerson e il Metaphysical Club», en Rosa M. CALCATERRA, Giovanni MADDALENA e Giancarlo MARCHETTI (eds.), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Roma: Carocci editore, 2015, pp. 21-46.
- NIETZSCHE, Friedrich: *La ciencia jovial*, Madrid: Gredos, 2010.
- O'CONNELL, Robert J.: *William James on The Courage to Believe*, New York: Fordham University Press, 1984.
- OROZCO, José Luis: *William James y la filosofía del Siglo Americano*, Barcelona: Gedisa, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, José y WEYL, Helene: *Correspondencia*, Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset, 2008. Edición de Gesine MÄRTENS.
- ORRINGER, Nelson R: *Las fuentes germánicas de Ortega*, Madrid: Gredos, 1979.
 - *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999
- OVEJERO, Anastasio: «Utilidad de Ortega y Gasset para la actual psicología social», en *Revista de Psicología Social*, 2005, 20 (1), pp. 3-17.
- PADILLA NOVOA, Manuel: *Unamuno. (1864-1936)*, Madrid: Ediciones del Orto, 2000, p. 47; la carta apareció originalmente en Federico URALES, *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona: Laia, 1977, pp. 160-163.
- PARDO, Carlos Gustavo: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- PELLICANI, Luciano: *La sociologia storica di Ortega y Gasset*, Milano: SugarCo Edizioni, 1987.
- PÉREZ DE TUDELA, Jorge: *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción de sentido*, Cíncel, Madrid, 1988.
- PERRIAUX, Jaime: «Nota sobre la sociología de Ortega», en *Sur. Revista bimestral. Homenaje a Ortega*, Buenos Aires, n° 241, Julio y agosto de 1956, pp. 166-169.
- PUTNAM, Hilary: *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona: Gedisa, 1999.
 - *La herencia del pragmatismo*, Barcelona: Paidós, 1997.
- RAWLS, John: *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 2006.

- RECAS BAYÓN, Javier: «¿Hacia un nuevo concepto de trascendentalismo?», en *Anales del Seminario de Metafísica*, nº28, 1994, pp. 139-167.
- RIVADULLA, Andrés: «Metáforas y modelos en ciencia y filosofía», en *Revista de Filosofía*, vol. 31, nº 2, 2006, pp. 189-202.
 - *Revoluciones en física*. Madrid: Trotta, 2003.
 - *Filosofía actual de la ciencia*. Madrid: Editora Nacional, 1984.
 - «Incommensurabilidad y relatividad. Una revisión de la tesis de Thomas Kuhn», en *Revista de Filosofía*, vol. 28, nº 2, 2003, pp. 237-259.
- RIVERO, «La comunidad imaginada de John Dewey: Religión, democracia y pragmatismo», en Serafín VEGAS y Julio SEOANE (Eds.), *Al hilo del pragmatismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 55-81.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio: «Stuart Mill: “Sobre la libertad”», en *Del amor platónico a la libertad*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2015, pp. 367-389.
 - *Éthos y lógos*, UNED, Madrid, 1996.
 - *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- RUANO, Yolanda: «Operatividad, verdad y coherencia. Razón pragmática para un mundo “desencantado”», en Jaime DE SALAS y Félix MARTÍN (EDS.), *Aproximaciones a la obra de William James*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, pp. 61-96.
- RUIZ RESA, Josefa Dolores: «La política social de John Stuart Mill», en ESCAMILLA CASTILLO (ed.), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 231-262.
- RUSSELL, Bertrand: *Ensayos filosóficos*, Madrid: Alianza, 1968.
- RYAN, Alan: *The Philosophy of John Stuart Mill*, London, Macmillan and Co., 1970.
- SAN MARTÍN, «La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*», en Javier ZAMORA BONILLA (ED.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Comares, Granada, 2013.
 - *Ensayos sobre Ortega*, Madrid: UNED, 1994.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid: Tecnos, 1986.

- SÁNCHEZ RON, José Manuel: «Einstein y la filosofía del siglo XX», en *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura* CLXXXIII 728, 2007, pp. 833-853.
- SANTAYANA, Jorge de: «Apología pro mente sua», en *Anábasis*, año I, núm. 1, Noviembre 1994, pp. 23-32.
 - *Escepticismo y fe animal*, Boadilla del Monte: Antonio Machado Libros, 2011.
- SANTIBÁÑEZ YÁÑEZ, Cristián: «Ciencia, inconmensurabilidad y reglas: crítica a Thomas Kuhn», en *Revista de Filosofía* 64, 2008, pp. 163-182.
- SCHÜTZ, Alfred: «Don Quijote y el problema de la realidad», en *Diánoia*, vol. 1, nº 1, 1955, pp. 312-330.
- SCOTTON, Paolo: *Origine ed epilogo dell'intellettuale: persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*, Roma: Aracne, 2016.
- SEBEOK, Thomas A. y UMIKER-SEBEOK, Jean: *Sherlock Holmes y Charles. S. Peirce. El método de la investigación*, Barcelona: Paidós, 1987.
- SEOANE PINILLA, Julio: «¿Un pragmatismo europeo?», en Serafín VEGAS y Julio SEOANE (Eds.), *Al hilo del pragmatismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 29-54.
- SERRANO DE HARO, Agustín: «Apariciones y eclipses del cuerpo propio», en: Zamora Bonilla, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares 2013, pp. 311-327.
- SINI, Carlo: *El pragmatismo*, Akal, Tres Cantos-Madrid, 1999.
- STERN, Max: «Sobre la filosofía moral de Ortega y las dificultades de su recepción», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, nº 7, abril 1993, pp. 135-150.
- TAFOYA LEDESMA, Edgar: «El valor de la tradición en Thomas Kuhn: continuidad y principio de cambio», en *Acta Sociológica* 52, mayo-agosto de 2010, pp. 77-98.
- TRINCADO, Estrella and RAMOS, José Luis: «John Stuart Mill and Nineteenth-Century Spain», en *Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 33, Number 4, 2011, pp. 507-526.
- UNAMUNO, Miguel de: *Obras Completas*, Madrid: Escelicer, 1966. Vols. 1 y 3.
 - *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid: Alianza, 2013.

- VILLACAÑAS, José Luis: *Historia de la filosofía contemporánea*, Tres Cantos: Akal, 2001.
 - «Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset», en *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, Vol. 187-750, julio-agosto (2011), pp. 741-754.
- VOGT, P. B.: «From John Stuart Mill to William James», en *The Catholic University Bulletin*, Vol. XX, No. 2, February 1914, pp. 139-165.
- WAGNER, Astrid y ARICÓ, José María (eds.), *Rationality Reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief and Practice*, Berlín: De Gruyter, 2016.
- WEBER, Max: *Economía y sociedad*, México: FCE, 2014.
- WEST, Cornel: *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*, Madrid: Editorial Complutense, 2008
- WILLIAMS, Gareth: «Ortega Reading Dilthey, and Ideas of Life», en *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 5, nº 2, 2004, pp. 201-211.
- WILSHIRE, Bruce: *William James and Phenomenology: a Study of "The Principles of Psychology"*, Bloomington/London: Indiana University Press, 1968.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 2003.
- WOELL, John W.: *Peirce, James, and a Pragmatic Philosophy of Religion*, New York: Continuum Studies in American Philosophy, 2012.
- ZAMORA BONILLA, Javier: *Ortega y Gasset*, Barcelona: Plaza y Janés, 2002.